РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

СБОРНИК 7

Часть I

МОСКВА 1994

Российская Академия наук
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Общество исследователей Древней Руси

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 7
Часть I

Москва 1994

Члены Общества исследователей Древней Руси выражают свою благодарность за моральную поддержку деятельности Общества директору ИМЛИ РАН, члену-корреспонденту РАН

Ф. Ф. КУЗНЕЦОВУ

и

исполнительному директору Акционерного общества БАСТ, к. э. н., доценту

Л. М. ЦАРЕВОЙ,

без которой настоящее издание было бы невозможным

СОДЕРЖАНИЕ

Часть I.

А.Н.Ужанков

ЭВОЛЮЦИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ И РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XI - первой трети ХУШ вв.

Данная статья представляет собой конспективное изложение "Теории стадиального развития русской литературы XI - первой трети ХУШ вв." В основу "Теории" положена идея примата сознания в средневековом литературном процессе, выражавшемся становлением на разных исторических этапах определенного доминирующего синкретического метода познания=отражения. Средневековый метод отражения выполнял ту же функцию, что и "художественный метод" в новое время. Он формировал на стадии своего господства определенную литературно-художественную систему /в которую входили: жанры, изобразительные средства, стиль и т.д./, отличающуюся от предшествующей и подготавливающую последующую.

В этом и заключается идея стадиального развития древнерусской литературы.

Она может послужить основой как нового подхода в периодизации древнерусской литературы, так и ее теоретической истории, к построению которой подступал еще в 1925 г. акад. П.Н.Сакулин,[1] а в наше время - акад. Д.С.Лихачев.[2] На мой взгляд, такая история русской литературы до сих пор не написана по причине отсутствия ее обоснованной теоретической платформы. Попыткой ее создания и является "Теория стадиального развития".

Поскольку литература - продукт интеллектуальной деятельности человека, логично было бы вывести универсальную формулу взаимосвязанного развития сознания /выраженном в мировоззрении, спосо-

бах мышления и познания и т.д./ и литературы на дифференцированных /по определенному ряду признаков/ стадиях:

мировоззрение

↓

синкретический метод познания=отражения

/в переходный период - художественный метод/

↓

литературная форма

/жанр, элементы художественной изобразительности, стиль/

Такой подход в изучении литературных явлений позволяет увидеть не только конкретный результат развития литературы в виде конкретных произведений, но и выявить и объяснить происхождение их литературно-художественных особенностей.

Практически же все имеющиеся истории древнерусской литературы сосредотачивают свое внимание на констатации изменений в литературном процессе XI-ХУП вв. путем обобщения исследований отдельных произведений, и, как правило, оставляют без анализа причины, которые обусловили эти изменения. Точнее сказать, объясняют их социальными событиями гражданской истории. Поэтому и периодизация истории древнерусской литературы привязана в них к периодизации русской гражданской истории /или даже выводится из нее/, хотя это два совершенно самостоятельных процесса, где-то пересекающиеся /актуальные темы древнерусских сочинений продиктованы важными историческими событиями/, а в большинстве своем - нет /что может быть нелепее утверждения о существовании связи между символизмом XI-XП вв. и становлением государственности в Киевской Руси ?! И выведения первого из второго ?!/. Отсюда - постоянная подмена причин следствием, или же одного явления другим /развития мировоззрения - гражданской историей/ и т.д. В качестве примера приведу типичное в своем роде "объяснение" изменений в лите-

ратурном процессе с указанием на их "причину":"Под влиянием начавшейся централизации государственной власти, новых социально-экономических условий, выдвинувших государственные интересы выше феодально-иерархических и породивших потребность в людях с высокими психологическими качествами, могущих преданно служить единому складывающемуся государству, интерес к внутренней жизни человека достиг крайней степени напряжения. Этот интерес усиливался веяниями южнославянского и византийского Предвозрождения, явившимися на Русь вместе со вторым южнославянским влиянием."[3]

Из "объяснений" Д.С.Лихачева получается, что "интерес к внутренней жизни человека достиг крайней степени напряжения" "под влиянием начавшейся централизации государственной власти"! Два параллельных и самостоятельных процесса - формирование новой религиозно-рационалистической системы мировоззрения /приведшей к перемещению внимания с объекта познания - Бога и сотворенного им мироздания, на субъект - человека, что равносильно революции в миросприятии/ и становление Российской государственности - грубо сведены Д.С.Лихачевым воедино, причем с указанием причинной зависимости /на основе материалистического понимания "бытия", определяющего "сознание"/ первого от второго! К ним по традиции присовокуплены "социально-экономические условия" и "второе южнославянское влияние" с "византийским и южнославянским Предвозрождениями", - то есть, типовой набор "объяснений", стремящийся ничего не упустить, но, по сути, ничего и не проясняющий.

Такие "объяснения", даже если они принадлежат известному ученому, не могут быть признаны удовлетворительными. Поэтому и назрела необходимость изучить первооснову любого литературного процесса - и мировоззрение, и его составляющий метод художественного от-

ражения действительности. Это даст возможность не просто выявлять и описывать изменения в художественной изобразительности древнерусской литературе, но и правильно объяснять их.

По моему глубокому убеждению, развитие художественного начала в литературе обусловлено эволюцией сознания, то есть, причина изменений лежит в смене способов осознания /познания/ мира и методов его словесного отражения.

Взгляд древнерусского писателя на мироздание, как человека православного, не мог значительно отличаться от принятой на ту пору в обществе религиозной концепции мира. Для средневековья характерен синкретизм личностного и общественного сознания[4], тем более, что в основу мировоззренческих представлений положено православие с его христианской философией, а большинство авторов древнерусских сочинений были людьми духовными. То есть практически в любой период на протяжении XI-XVII вв. писатель в значительной степени отражал общественные представления /правда, не обходилось без исключений, но потому-то этих инакомыслящих и называли еретиками/.

Эти общественные представления не были неизменными на протяжении восьми столетий.

В зависимости от господствующих религиозно-философских взглядов можно выделить ряд мировоззренческих стадий, на которых поступательно пребывало древнерусское общество в процессе своего развития. В тесной взаимосвязи с ними находилось и писательское сознание. Собственно, по древнерусским сочинениям только и можно выявить эти мировоззренческие стадии, равно как и изменяющийся метод отражения, зависящий от общественного мышления.

Даже в литературе нового времени, литературе светской, свободной от церковного влияния, художественный метод становился общим для писателей одного литературного направления: классицизма, ро-

мантизма или реализма - все равно, и это не смотря на значительный, по сравнению с XI-ХУП вв., рост личностного сознания и самосознания, и, как следствие, - углубление писательского индивидуализма.

Но художественный метод литературы нового времени, хотя и согласуется с определенным методом познания, обладает самостоятельностью. Иное дело - "художественный метод" древнерусской литературы, который "не выделялся из познавательного метода своего времени в целом, как явления синтетического /активно синтезирующего представления эпохи/".[5]

Иными словами, средневековый метод отражения был синкретизирован /слит/ с методом познания, был тождествен ему. А познавательный метод, в свою очередь, "был обусловлен всеобщим религиозно-символическим мышлением древнерусского общества /и всего средневекового мира/".[6]

Если же показать, что метод познания со временем претерпевает изменения, то появляется еще одно свидетельство изменяемости и метода отражения.

Возникает вопрос: насколько средневековый метод отражения, синкретизированный с методом познания, был "художественным"?

По большому счету, речь, конечно же, не идет о художественном методе отражения действительности, равном художественному методу литературы нового времени. Можно говорить о специфическом средневековом <u>литературном</u> методе познания=отражения. Художественный метод - категория самостоятельная, дифференцированная с методом познания, и дистанциированная от него. У художественного метода свои специфические черты /например, типизация, обобщение, вымысел,

- отсутствующие в средневековом методе отражения/. Только поступательное развитие средневекового метода познания=отражения и объективные причины, связанные с секуляризацией сознания, способствовали выделению художественного метода в самостоятельный в переходный период от средневековой литературы к литературе нового времени /40-е годы XVII - 30-е годы XVIII вв./. Поэтому для русской литературы XI - 30-х годов XVII вв. было бы правильнее говорить все же о средневековом литературном методе отражения, который является предшественником самостоятельного художественного метода, его предысторией.

Стало быть, чтобы определить средневековый литературный метод отражения в ту или иную историческую эпоху, необходимо определить метод познания, обусловленный мировоззренческими представлениями этой эпохи. Это, в свою очередь, требует анализа /хотя бы в общих чертах/ и дифференциации онтологических воззрений в разные века, дабы определить перемену в них, или, наоборот, постоянство. В противном случае, отсутствие такого анализа средневекового мировоззрения с закономерностью приведет к далеким от истины выводам. Что, собственно, и подтвердила дискуссия конца пятидесятых - первой половины шестидесятых годов о "художественном методе" древнерусской литературы.[7]

Тогда большинством ученых было признано бытование неизменного для всего русского средневековья религиозно-символического мышления, и, как следствие, привело к выводу о наличии одного художественного метода в литературе Древней Руси на протяжении всех семи столетий.[8] [x] Сложилась парадоксальная ситуация. Все ученые гово-

---

[x] Особое суждение по вопросу имеет Д.С.Лихачев, полагающий, что в одном древнерусском произведении автор мог использовать

рили и продолжают говорить о развитии древнерусской литературы, связывая его с историческим развитием общества. Но неосознанно отказывая в эволюции мышления и его продукта - метода познания= отражения, исследователи, тем самым, неосознанно отказывают в развитии и самой древнерусской литературе, поскольку она является результатом деятельности того же "неизменяющегося" мышления. Но с таким заключением они бы, конечно, и сами не согласились.

Между тем, в эволюции сознания XI-XVII вв. теперь, кажется, уже никто не сомневается. Это видно хотя бы из примера изучения развития идей /продукта того же сознания/ в русском обществе /читай - литературе/ XI-XVII вв., которые исследуются и давно, и весьма плодотворно. Стало быть, изменяется и мышление, и связанный с ним сред-невековый метод отражения. Но эта связь сред-невекового метода отражения со сред-невековым мышлением и мировоззрением долгое время оставались вне поля зрения литературоведов.

Существенным вкладом в изучение проблемы стали статьи Н.И.Прокофьева[9]. Изучая "принцип изображения природы" в древнерусской литературе XI-XVII вв. ему удалось выявить и "проследить общие закономерности в изменении самих литературных принципов ее /т.е. природы - А.У./ изображения и установить связи этих принципов с

различные художественные методы / ?! - А.У./, поставив художественный метод - категорию мировоззренческую, в зависимость от литературной формы - жанра, стиля писателя - категорий литературных /См.: Л и х а ч е в Д.С. К изучению художественных методов русской литературы XI-XVII вв. // ТОДРЛ.,-Т.20.-М.-Л.,-С.5-28/. Ученый допустил подмену одного понятия другим, подразумевая под "художественным методом" не принцип образного отражения действительности, а литературные приемы.

господствующими мировоззренческими системами различных исторических эпох"/С.231/, а в итоге придти к выводу, что "художественные принципы изображения природы изменялись в связи с развитием общественной жизни, с изменением мировоззренческих систем."/С.231/

Соглашаясь с синкретизмом художественного и познавательного методов, отмеченном А.Н.Робинсоном, Прокофьев Н.И. вносит существенное уточнение относительно доминирования религиозно-символического мышления в Древней Руси:"Религиозный символизм был господствующим не на протяжении всей истории древнерусской литературы, а в определенный период ее развития: его господство можно отнести к XI-ХУ вв."/С.233/. А в целом выделяет "в истории русской литературы и общественной мысли ... три господствующие мировоззренческие системы: религиозный символизм /XI-ХУ вв./, наивный прагматизм /ХУI-ХУП вв./ и рационализм /первые две трети ХУШ в./"/С.235/, подкрепляя свои выводы примерами различного подхода писателей в изображении природы в литературных произведениях соответствующих периодов. Однако, указав на имеющуюся связь мировоззрения и литературы, и отметив зависимость позиции писателей в изображении природы от "художественно-мировоззренческих принципов отношения" к ней, Н.И.Прокофьев оставил без внимания сами художественные методы /или метод/, соответствующие им же выделенным трем "господствующим мировоззренческим системам".

И первый в этом направлении шаг был сделан А.Н.Робинсоном при дальнейшей разработке проблемы. Он выделил художественный метод литературы Киевской Руси, присущий религиозно-символическому /или, его же словами, объективно-идеалистическому/ мышлению того времени: "Определяя художественный метод литературы Киевской Руси в общей форме как явление и типологически-средневековое и национально-оригинальное, представляющее собой своеобразное синтети-

ческое единство принципов познания и изображения, мы назовем его методом символического историзма."[10] Что же касается мировоззренческих систем и методов последующего времени, то они остались, как можно видеть по названию монографии Н.А.Робинсона, за ее пределами.

Здесь, к сожалению, приходится подвести черту под небольшим числом имеющихся работ по интересующей нас проблеме и еще раз указать на слабую ее разработку. До сих пор в нашем литературоведении не только не выявлена и не исследована связь художественного метода с мировоззренческой системой в определённые исторические эпохи, но и не определены сами эти системы и доминирующие в них синкретические средневековые литературные методы отражения. Говорить же о каких-то общих явлениях в древнерусской литературе, как скажем, эволюции пейзажа, появлении оригинальной бытовой повести да и о самом развитии литературы без опоры на литературный /"художественный"/ метод и мировоззрение писателей, значит постоянно говорить о следствии, забывая или умалчивая о его причинах.

Конечно же, одна статья, к тому же представляющая собой конспективное изложение идеи, не претендует на полноту в раскрытии поставленной проблемы. Взаимосвязи средневекового метода познания=отражения и самостоятельного художественного метода со средневековым мышлением и мировоззрением должна быть посвящена не одна работа. Здесь же на суд читателя представлена суть "теории стадиального развития", построенной на основе многолетнего изучения эволюции русского среденевекового мировоззрения и связанного с ним процесса развития литературы XI - первой трети XVIII вв.[x]

[x] В большой главе "Эволюция пейзажа в русской литературе XI-

x x x

Русскому средневековому онтологическому сознанию конца X - 30-м годам ХУП вв. соответствовало идеалистическое мышление и иррациональное мировоззрение. Секуляризированному сознанию переходного периода -40-м годам ХУП- первой трети ХУШ вв. - присущ когнитивный /адекватный научному/ тип отношения к реальности и рациональное /метафизическое/ мировоззрение. Естественно-научное мировоззрение стало складываться в новое время, уже в ХУШ в., в основу его положено естествознание /как система научных знаний/. С этого времени стал формироваться и естественно-научный метод познания, но в старообрядческой среде сохранялось и религиозное мировоззрение.

Сказанное, однако, не означает, что иррациональное мировоззрение на протяжении семи столетий было неизменным. Условно его можно разделить на пять стадий. Каждая стадия отличается от предыдущей и последующей как способом познания мироздания, так и господствовавшим синкретическим методом познания и образного /или литературного/ отражения действительности. Однако господство одного метода не исключает, но, зачастую, и подразумевает развитие в этот же период иного, возможно даже антагонистического метода, становящегося доминирующим в следующей стадии. Причем в стадиях, совпадающих с переход-

---

первой трети ХУШ вв.", входящей в готовящуюся в ИМЛИ РАН к печати коллективную монографию "Древнерусская литература: изображение природы", я попытался показать зависимость описания природы от господствовавшего на разных стадиях метода отражения.

ным периодом от одного типа мышления к другому /их две/ могут параллельно сосуществовать как минимум два метода.

Учитывая особенности мышления, способа и метода познания=отражения, характерные только для определенных временных отрезков, можно дифференцировать пять стадий в эволюции русского мировоззрения XI - первой трети ХУШ вв. и развитии средневековой литературы. Они выделяются на основе анализа сочинений древнерусских писателей путем определения доминирующего на той или иной временной стадии синкретического метода познания=отражения мира, как наиболее подверженного временным изменениям.

С разделением единого метода познания=отражения на два самостоятельных, произошедшем в 40-е годы ХУП вв., заканчивается с р е д н е в е к о в ы й период в русской философской мысли и литературе. В 40-е годы ХУП в. начался переходный период от средневековья к новому времени, в течение которого формировался не только самостоятельный метод познания, приведший к зарождению естествознания и теоретической науки в новое время, но и художественный метод отражения, способствовавший развитию, начиная со второй половины ХУП в., х у д о ж е с т в е н н о й литературы.

Таким образом, на древнерусский, или средневековый период, приходятся четыре стадии: I - мировосприятия /XI-ХП вв./; 2 - миросозерцания /ХШ-первая половина XIУ вв./; 3 - миропонимания /вторая половина XIУ-до 90-х годов ХУ в./; 4 - миропостижения /с 90-х годов ХУ в. до 40-х годов ХУП вв./; 5-я стадия - миропредставления - переходная от средневековья к новому времени /с 40-х годов ХУП в. по 30-е годы ХУШ в./.

Названия стадий носят условный характер и даны по основному процессу познания /осознания/ мира в тот или иной /но достаточно

определенно выделяемый/ временной отрезок.

Дифференциация мировоззренческих стадий по доминирующему синкретическому м е т о д у познания=отражения обусловлена тем, что он наиболее подвержен временным изменениям, в то время как определенный т и п м ы ш л е н и я, а тем более религиозный с п о с о б познания мира, охватывает, зачастую, не одну а две или три стадии.

Первой стадии мировосприятия соответствует идеалистическое /религиозно-символическое/ мышление. Стадия миросозерцания представляет собой переходный период к новому - объективно=идеалистическому мышлению, охватывающему две стадии /со второй половины XIУ - до 40-х гг. ХУП в./ - миропонимания и миропостижения. Затем опять следует переходный период /стадия миропредставления/, но уже к естественно=научному мышлению.

Три первые стадии характеризуются идеалистическим /или религиозным/ способом познания мира "умом"- "очами духовными" через Божественную благодать - веру. Двум другим, с 90-х гг. ХУ в. до 40-х гг. ХУШ в. присущ рационалистический способ познания - с помощью "разума" /рассудка/.

Рассмотрим в конспективном изложении характеристики каждой из пяти стадий и укажем на некоторые существенные черты литературного процесса XI-первой трети ХУШ вв.,

Стадия мировосприятия /XI-ХП вв./

С конца Х в., со времени принятия христианства в качестве государственной религии, и на протяжении XI-ХП столетий Русь проделала, в мировоззренческом плане, путь от языческого /чувственного/ мироощущения к христианскому /умственному/ мировосприятию. Это - значительный переворот в сознании, своего рода умственная

революция. Ибо произошел резкий скачок в восприятии и понимании мира, окружающего человека.

Языческое восприятие мира основывалось на чувствах и опыте практической деятельности человека, ограниченной земледелием, охотой и кустарными ремеслами. Эмпирических знаний было недостаточно, чтобы постичь мироздание, и потому произошло - в его постижении - простое перенесение человеческих качеств на природу - ее одухотворение. Соответствующий этому наивному познанию метод можно условно назвать индуктивным: от частного человеческого опыта к обобществленному представлению о мире. То есть, от частного - человека, к общему - мирозданию. Немаловажно, что существовала только устная традиция передачи знаний, они не были фиксированными.

Христианство ко времени прихода на Русь имело уже почти тысячелетнюю традицию, с хорошо разработанной системой знаний /христианской философией/, зафиксированной письменно.

Приняв христианство Древняя Русь приняла и это обобщенное устоявшееся знание с четкой картиной бинарного мира и представлениями о человеке, как малом мире, "микрокосмосе" - подобии большого мира - "макрокосмоса", давая пищу уже"уму", "очам духовным", а не чувствам - "глазам телесным". Не скудный человеческий опыт передавася устно, а обширное христианское знание, изложенное в книгах, заняло доминирующее положение в сознании образованных писателей. Не человек, а иерархическое мироздание с Богом в центре, оказалось объектом познания.

Человек был последним в ряду божественных творений и очутился на переферии мироздания. В центре мира пребывает Творец, откуда взирает Он на Им сотворенный мир. Этот взгляд Творца отражает обратная перспектива икон XI-XУ вв.

Доминирующим методом познания=отражения на стадии мировосприятия был религиозно=символический метод. Он имеет двуединую сущность: объединяет /синкретизирует/ причину и следствие. Для этой стадии идеалистического мышления характерно отсутствие в древнерусских сочинениях указаний на причинно=следственную связь, но, зато, акцентируется смысловая. Например, деяния Владимира Святославича, крестившего Русь, сравниваются с деяниями византийского императора Константина, распространившего христианство. Братоубийство Святополка Окаянного - с братоубийством Каина и т.д.

Собственно "познание" сводилось к Богопознанию. Бог, согласно Святому Писанию, непостижим, но "познаваем". Однако "познание" "мыслится не как постижение сущности Бога, что считалось недопустимым для человеческого разума, а выявление смысла, который имеет Бог для человека. "Познание" таким образом, интерпретируется в духе истолкования, направленного на понимание."[11] Можно сказать, Бог не познавался, а осознавался. И осознавался, прежде всего, через свое творение. Величие Его виделось в окружающем мире, природе. Окружающий мир, как Божественное творение, не мог быть постигнут разумом, но воспринимался /осознавался/ "умом" - "очами духовными" /"умная сущность мира"/. Поэтому отношение к природе - это отношение к Богу: природа не познаваема разумом, как и ее Творец, только умом[x] можно осознать ее величие:"Велий, еси, Гос-

[x] В Древней Руси понятие "ум" и "разум" не тождественны, и не выступают синонимами. Достаточно вспомнить хотя бы слова Даниила Заточника: "Въструбимъ, яко въ златокованыя трубы в разумъ ума своего...",или народную присказку "ум за разум зашел". "Разум" - это рассудок, умственные способности, т.е. умение мыслить, доходить до сути в процессе размышления. "Разум" руководит чувствами.

поди, и чюдна дела твоя, никак же разумъ человеческъ не можеть исповедати чюдес твоихъ ... устроеных на семь свете: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и там и свет, и земля на водах положена, Господи, твоимъ промыслом! Зверье розноличнии, и птица и рыбы украшено твоимъ промысломъ, Господи!"[12]

В этом отрывке из "Поучения" древнерусского князя Владимира Мономаха передан восторг православного человека пред сотворенным Богом мирозданием. Только мысленно и можно объять эту картину - от неба и до земли, от светил и птиц и до человека, - но не передать /"исповедати"/ "разумом" всех чудес творения - видимый вокруг мир. Но это не значит, что "разум" в этот период бездействует. Наоборот, с его помощью нужно, по словам Климента Смолятича, писателя XII в., "расматряти... и разумети, яко вся состоатся и съдержатся и поспеваются силою Божиею..."[13]

А "разумети" приходится многое, поскольку природа представляет собой загадку. Ее явления, особенно бедствия /засуха, наводнение, землетрясение и т.д./ - воспринимались как проявление воли Творца, наказание за грехи: "Богъ наводить по грехомъ на куюжду землю гладом, или моромъ, ли ведромь, ли иною казнью, а человекъ не весть ничтоже." [14]

В основе "разума" лежит когнитивный эмпирико=теоретический тип отношения к реальности. "Разум" станет основой рационализма."Ум" - это духовная сущность, способность восприятия сокровенного знания /Откровения/ не через его понимание и приятие "разумом", т.е. рассудком, а на базе веры мыслью восходить к Богу /см.: "Шестоднев" Иоанна, экзарха Болгарского/.

Бедствиям часто предшествовали знамения "въ небеси, или звездах, ли солнци, ли птицами, ли етеромъ чимъ",[15] на которые обращали особое внимание летописцы и фиксировали.

Знамения не пытались понять как явления природы, но стремились разгадать их сокровенный смысл:"знаменья бо бывають ова на зло, ова ли на добро."[16] В сознании православных книжников XI-XП вв. они могли выступать и предвестниками событий /нашествия врагов/, и природных катаклизмов /засухи, наводнения/, и, наконец, человеческой судьбы.

Затмение солнца 1 мая 1185 г. предостерегает Игоря Святославича от выступления на половцев. Исход этого похода был решен еще до его начала, в чем автор "Слова о полку Игореве" не сомневался. Поэтому и произошло его предзнаменование - затмение солнца /солнце - символ князя/ 1 мая в день пророка Иеремии.[x] Однако Игорь не внемлет предупреждению /"спалъ князю умь похоти, и жалость ему знамение заступи"/, и его постигает трагическая участь - плен, который для чести русского воина был хуже смерти.

Небесные знамения, описаниями которых особенно богаты летописи, не только выступают предвестниками каких-то событий или природных явлений, но и как бы являются их символами: кровавая комета - ратей и "кровопролитию"; затмение солнца - плена или гибели князя и т.д.

---

[x] Совпадение отнюдь не случайное, и имеющее для автора глубокий религиозный смысл. Затмение в день пророка Иеремии указывало на смысловую связь между прегрешением Израиля, отошедшего от путеводившего его Бога истинного - "источника воды живы" и возжелавшего испить "воду мутну" из Нила Египетского, и согрешившем Игорем Святославичем /см. его раскаяние в "Ипат.лет-си"/, пожелавшем испить "Дону великого". Истинные /вечные/ ценности нашли

Сами же природные явления являют Божественную волю. Поэтому в их описании в XI-XII вв. авторы стремятся отразить Божественное провидение, ибо происходящее в природе /засуха, эпидемии и т.д./ и события /нападения врагов/ имеют свои смысл и цель, поскольку предопределены и ниспосланы Богом за грехи христиан:"...Земли же согрешивши... казнить Богъ смертью, ли градомъ, ли наведениемъ поганыхъ, ли ведромъ, ли гусеницею, ли инеми казньми."[17]

Бог правит миром, и человеческая судьба в Его власти. Но у человека есть свобода выбора между добром и злом. И как он воспользуется ею: во имя спасения или гибели - это одна из главнейших тем древнерусской литературы, нашедшая отражение и в "Повести временных лет", и "Письме Олегу Святославичу" Владимира Мономаха, и "Слове о полку Игореве", и многих других не менее значимых в этом смысле сочинениях.

На этой стадии мышления logos имеет полный приоритет перед ratio. Слово воспринималось как символ, несущий в себе Божественную сущность и глубинный смысл,[x] ибо словом явил Господь волю - сотворил видимый мир и всякую "вещь" в нем. Отсюда такой в XI-XII веках пиетет перед Словом, особенно - Святого Писания. К нему относились как к Божественному откровению, в котором отражена вся сущность мира. Отсюда приоритет духовного начала перед физическим миром. Поэтому и не пытались постичь материальный мир - "воплоще-

---

у них замену мнимыми /временными/. За это и народ израильский, и кн. Игорь были наказаны опустошением их земли врагами.

[x] Вдумайтесь хотя бы в начальные слова Евангелия от Иоанна: "Въ начале бе Слово, и Слово бе у Бога, и Богъ бе Слово".

2*-1525

ние Божия слова" - "разумом", т.е. рассудком и чувствами, ибо для его "постижения" достаточно было понять "умом", что о нем говорится в Святом Писании - Божественном Откровении. Исследовать не реальный мир, а его отражение, словесный символ.

В XI-XII вв. слово воспринималось на нескольких уровнях. На одном - содержательном /нарративном/, сохранившемся до сих пор,- слово воспринималось как носитель информации. На другом - символическом, характерном только для раннего средневековья, как материализованный символ.

С помощью слова=символа и создавалась /при отсутствии научного объяснения мироздания, когда мир дольний воспринимался как символ мира горнего/ упорядоченная система мироздания. Поэтому символизм был единственным возможным для XI-XII вв. способом построения целостной картины мира, в центре которой пребывает Бог - Творец.

Отсюда способом познания сущего выступало умозрение.[18] Отсюда и природа воспринималась как символ. Скажем, сменяющиеся, но ежегодно повторяющиеся времена года - это символ священной истории, отраженный в ежегодно повторяющихся христианских праздниках /см., к примеру, "Слово на первое воскресение по Пасхе" Кирилла Туровского, в котором весна символизирует Воскресение Христа/. Да и сама русская история в княжениях находит под пером летописцев аналогии=символы в библейской истории.[19]

Отношение к действительности в рассматриваемый период носило ценностный /аксиологический/ характер. Это видно на примере понимания категорий "времени" и "пространства", воспринимаемых в смысловом единстве. Время началось на Востоке, там, где был рай/"Сотворил Бог породу на Востоце..."/. Конец мира, Страшный суд в

средневековом сознании православного человека был связан с Западом /не случайно, алтарь церкви с иконостасом располагался на восток, молящиеся обращались лицом к востоку; изображение Страшного суда - на западной, противоположной стене храма, у выхода./ Центр мира - в Иерусалиме, в храме Воскресения Господня, на лобном месте, где находится Гроб Господен. [20]

И время и пространство воспринимались в двух ипостасях, поскольку в представлении христиан существовали и сакральное время - вечность, и сакральное пространство - небеса, рай, - наряду с земным /дольним/ мирским изменяющимся временем и пространством. При описании обычной природы, пребывающей во временном состоянии, не воспроизводились статичные пейзажи, например, в "Слове о полку Игореве". Но при описании святых мест Палестины, где все символизирует время Христа, имеют место только описания пребывающей в статичном состоянии природы, символизирующей вечность, например, в "Хождении игумена Даниила в Святую землю".

Отношение православного человека к времени, как и к пространству, в XI-XII вв. было религиозно-нравственным, сопряженным с ожиданием конца мира, т.е. земного времени, и наступлением "будущего века", "жизни нетленной", т.е. вечности, которой удостаиваются только души праведников. Это совершенно однозначно выражено в "Письме Олегу Святославичу" Владимира Мономаха, адресованного на Страшный суд, и представляющем собой покаянную исповедь русского князя. О будущем же земном времени древнерусские книжники предпочитали не задумываться.[21] То есть, сквозь призму отношения к категории времени проступает проблема греховности человеческой жизни, проблема добра и зла, постоянно присутствующая в древнерусской литературе.

Подытоживая сказанное о мировоззренческих представлениях XI-XII вв. мне только осталось повторить, что для этого периода единственно возможным методом познания=отражения был религиозно-символический и о нем можно говорить как о средневековом литературном методе XI-XII вв.

Стадия миросозерцания /XIII-первая половина XIУ вв./

Способом умственного познания, наряду с еще сохранившемся в начале XIII в. умозрением /толкованием/ выступало в это время интуитивное созерцание идеи бытия, как эйдоса, т.е. некоего духовного образа. Это переходный период, во время которого религиозно=символический метод познания=отражения стал вытесняться новым - религиозно=прагматическим, а идеалистическое мышление - прагматическим /объективно-идеалистическим/.

Уже на раннем этапе, в начале XIII в., в литературе заметно присутствие этих двух методов. Если в предыдущий период наличествовала одна связь - по смыслу /отсюда прослеживалась и "зависимость" события от символа: пленение князя от затмения солнца/, то в переходный период появилась и причинно=следственная связь: одно событие выступало причиной другого. Она отразилась, прежде всего, в летописях. Скажем, уже в самом начале "Галицко-Волынской летописи" появилось указание на связь событий, не характерное для летописания предыдущих веков:"По смерти же великаго князя Романа, приснопамятнаго самодержьца всея Руси... велику мятежю воставшю в земле Руской: оставившима же ся двеима сынома его единъ 4 лет, а другии дву летъ."[22] Автор указывает на прямую связь между смутой в Галицко-Волынском княжестве /"земле Руской"/ и смертью великого князя Романа Мстиславича, после которого не осталось совершеннолетнего наследника. Не погибни князь, или был бы взрос-

лым и сильным наследник - не было бы боярского произвола в княжестве.

Так через причину находят объяснения некоторые исторические события - следствие. Но все же, чаще поступки князя и явления жизни трактуются в традиционном провиденциализме:"Божиимъ повелениемъ прислаша князи Литовьскии к великой княгини Романове...". "Спасъ Богъ от иноплеменьникъ... тако бо милость от Бога Руской земле".[23]

С полным, по-прежнему, господством в сознании провиденциализма, прагматизм, тем не менее, обнаруживается и в трактовке отдельных исторических фактов /"По убьеньи же герьцокове, рекомаго Фридриха, ... мятежю же бывшу межу силними людьми о честь и о волость герьцокову убьеного"[24]/, и принятии князьями решения /"Время есть христиномъ на поганее /идти/, яко сами имеють рать межи собою"[24]/, и т.д.

Отношение к окружающему миру, и, в частности, к природе, также претерпело изменение. Относиться к ней стали на бытовом, потребительском уровне. Появилась ее оценка, например, с точки зрения удобства ландшафта для строительства города /например, Холма кн. Даниилом Романовичем/, или монастыря /Кириллом Белозерским/ и т.д. Но еще не "научились" любоваться ее красотой - нет и оценочных ее описаний.

К концу периода, к середине XIУ в. прагматизм стал играть весьма заметную роль в мышлении древнерусских писателей, а религиозно=прагматический метод познания=отражения полностью вытеснил религиозно=символический.

Наглядным тому примером служат произведения литературы второй половины XIУ в. Казалось бы, автор "Задонщины" использовал

некоторую символику "Слова о полку Игореве", т.е. старый метод отражения. Однако образы "Задонщины" совершенно утратили свое символическое значение, что свидетельствует об ином литературном методе. Часть из них стала мало понятна не только читателям, но и книжным людям - переписчикам /оттого появились "темные" места в "Слове"/, а часть превратилась в реальные сравнения в "Задонщине". Скажем, не к Бояну-соловью, воспарявшему под небеса /соловей-то под небесами не поет!/, обращается автор "Задонщины", а к реальным птицам - соловью и жаворонку /поющему как раз высоко в небе/; не тучи, символизирующие половцев, с моря идут, а реальная гроза собирается, и т.д. Правда, вторая половина XIУ в. - это уже начало новой стадии - миропонимания. Однако господствующим в ней становится именно религиозно-прагматический метод, формировавшийся в рассмотренный нами сейчас переходный период XIII-первой половины XIУ вв. - на стадии средневекового миросозерцания.

Переходным я его назвал потому, что он стал пограничным между идеалистическим /словесным/ способом познания Бога и материалистическим /чувственным/ способом познания материального мира.

Стадия миропонимания /вторая половина XIУ- до 90-х гг.ХУ в./

Стадия миропонимания завершает пятивековой этап в развитии русской средневековой мысли, в основе которого лежало умственное или духовное "познание" Бога через благодать.

На всем этом промежутке времени бинарная картина мира не изменялась в сознании людей книжных ни по сути, ни по способу познания.

В восприятии христианина существовал и мир дольний, видимый, окружавший человека; и мир горний, невидимый, духовный. Оба явились Божественным творением, но с разными функциями. В мире мате-

риальном, подвластном течению времени, временном, пребывает человек душою и телом - во плоти. Временно пребывает. В мир сакральный, невидимый, отмеченный вечностью, переселяются души праведников, оставив на век бренное тело /см. "Чтение" и "Сказание" о Борисе и Глебе/.

Дольний мир воспринимался очами телесными, горний - духовными, только через веру и можно достичь его.

Связь и единство противоположных миров осуществлена и выражена в едином Боге Отце, "Вседержителе, Творце неба и земли, видимого всего и невидимого"/православный Символ веры/. Посланный им в мир земной Сын Божий - Иисус Христос, явился олицетворением единства двух миров, ибо "совершен в Божестве и совершен в человечестве: истинно Бог и истинно Человек, также из души и тела: единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству: во всем нам подобному, кроме греха, ... единороднаго, во двухъ естествахъ неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемаго."[25]

На этом этапе сознания, до ХУ в. мир видимый воспринимался как символ величия Творца, осознавался через Откровение, но не был подвластен разумному познанию. Хотя сознание /и основа мировоззрения/, по-прежнему, оставались религиозными, постепенно накапливаемый практический опыт, с одной стороны, и переводная литература по естествознанию, с другой, формировали уже практическое /или рациональное/ знание. Оно дало толчок в развитии мирской струи в объективно=идеалистическом мышлении ХУ в. Это привело к появлению русской оригинальной бытовой повести - нового литературного жанра.[26]

Окружающий мир стал восприниматься и осознаваться не только "духовными очами" - "умом", но и "глазами телесными" - чувствами,

и оцениваться разумом, как и практическая деятельность человека. Афанасий Никитин, например, по достоинству оценил выбор места под строительство города Виджаянагора, который не могли взять даже после многодневной осады неприятели /"Хождение за три моря"/. Эмпирико-теоретический тип отношения к реальности, базирующийся на опытном знании, стал той основой, на которой позднее развился когнитивный способ познания мира видимого.

В ХУ в. отношение к природе заметно обмирщилось. Утвердился утилитарный подход к ней. Человека приводило в восторг ее совершенство, разумность всего сотворенного, но за материальным творением уже не пытались увидеть тайный /сокровенный/ смысл. В природе между причиной и следствием была установлена прочная прагматическая связь, равно как и между историческими событиями. Скажем, в "Сказании о Мамаевом побоище" утренний туман 8 сентября 1380 г. объяснялся теплой ночью, а сама битва на Куликовом поле явилась результатом безвыходной ситуации для Дмитрия Ивановича: Мамай взял и новую дань русских, и захотел покорить Русь, как когда-то Батый. Только после того, как мирным путем не удалось предотвратить военных действий, митрополит Киприан благословил на сражение московского князя.

На стадии миропонимания окончательно сформировался и стал доминирующим религиозно=прагматический метод познания=отражения, основанный на дедукции, т.е. когда из общего /например, знания/, выводилось частное /представление/. Это стадия доминирования рассудка /в допустимых христианской философией пределах/ над чувствами. Она подготовила коренную ломку сознания и его реформацию. В ХУ в. были посеяны семена мирской культуры, взошедшие на последующей стадии миропостижения в виде господствующего рационализма,

и давшие в новое время ростки естествознания и художественной литературы.

Стадия миропостижения /90-е гг. ХУ в. - 40-е гг. ХУП в./

Эта стадия русского средневекового мировоззрения названа стадией миропостижения, поскольку материальный мир стал постигаться "разумом". В основе трех предыдущих стадий - мировосприятия, миросозерцания и миропонимания - лежит умовосприятие как способ познания мира. Мир воспринимался "умом" - через веру, но оставался недоступен для познания разумом. Наблюдение и толкование параллелей между Откровением /Библией/ и природой и обществом выступало в качестве единственно возможной - словесной - формы "познания" мира. Для этого этапа мировоззренческой мысли важно было не познание истинно=сущего, а постижение через благодать величие Бога, сотворившего все видимое и невидимое. Мир не познавался, а воспринимался умом, духовной сущностью человека. На смену символическому мышлению и наивному прагматизму на стадии миропостижения пришел рационализм, основанный "на христиански-платоновской идее предуготовленности человека к адекватному познанию действительности /человек - "духовное подобие Бога"/".[27]

В древнерусской литературе конца ХУ в. и, особенно, ХУI в., заметно господство разума. И это не случайно. В подходе к действительности наметился практицизм, а в сознании стало складываться прагматическое мышление, закономерно приведшее к сомнениям, критицизму, проверке веры разумом. Рассудок доминировал над верой в реформационных движениях 80-90-х годов ХУ в., способствовал развитию мирского начала в сознании. Раскрепощению разума поспешествовало колебание основ некоторых религиозных убеждений, выразившееся в "нулевом результате" в 1492 г., т.е. в 7 000 г. от

сотворения мира, когда ожидался "конец света".

Необходимость требовала объяснений ожидаемого но не сбывшегося светопреставления и обоснования его перенесения на более поздний срок - 2 000 год по Р.Х., и рассчета пасхалий до новой даты. А это уже деятельность не столько "ума", сколько "разума" - рассудка, интеллекта. Вот почему на этой стадии мировоззрения господствующим становится религиозно-рационалистический метод познания=отражения. Он основывается на индукции, т.е. заключение строится на обобщении единичных фактов, а мысль стремится от частного /явления/ к общему /обобщению/. Пример тому - сочинения Андрея Курбского. Происходит открытие основ диалектики, отразившейся в полемической литературе. Характерно, что если ранее опорой в обосновании мысли или в спорах выступали цитаты из Святого Писания, то в ХУІ в. публицисты стали опираться на законы природы /например, Иван Пересветов в своих посланиях государю/. На арену выступил когнитивный способ познания мира.

Сочинения ХУ в. ослабили веру в Слово. До ХУ в. вымысел в литературе воспринимался как правда, и он был редок. Вера в Слово сменяется убеждениями в доказательность словом. Слова перестали восприниматься как истина. При наметившейся секуляризации сознания "правда" отстранилась от "неправды", "вера" - от "неверия". Активнее стали вестись разговоры о полезном и неполезном чтении, создаются официальные индексы книг "истинных" и "ложных".

Для нас важен факт появления на этой стадии вымысла и первых опытов обобщения, как составных литературного метода.

С конца ХУ в. происходят изменения и в представлениях о "картине мира": теоцентризм сменяется антропоцентризмом. Человек оказывается в центре мироздания. Соответственно, перемещается и внимание с объекта познания - Бога, на субъект познания - человека.

Именно в XУI в. происходит "обнаружение" человека, личности. Это повлекло за собой развитие в литературе авторского начала, психологизации личности и т.д. /Андрей Курбский, Иван Грозный/.

В XУI в. на Руси развивается концепция, согласно которой "познать" /но не постигнуть !/ Бога можно не только "умом" через благодать /веру/, но и "разумом" - через познание природы.[x] Природа стала восприниматься оторванно от ее Творца, как данная Богом человеку в услужение, а потому оказалась подвластной его деятельности, преобразуема и познаваема. Не тайны природы, заключенный в ней сокровенный смысл, свидетельствуют о величии Творца, а царящая в ней гармония, совершенство творения. То есть, на первое место выдвигается оценка творения, возможная только при критическом /познавательном/ отношении к нему. Появилось любование красотой, чего ранее не было /причем даже в произведениях церковных иерархов, как, например, в поучительных "словах" митрополита Даниила/, а это повлекло за собой появление в сочинениях литературных пейзажей - вымышленных, ставших элементом литературной композиции, образом /см. пейзажи в "Казанской истории"/.

В XУI в. в объективно=идеалистическом мышлении набирает силу рационально=индуктивный метод с его тягой к частным фактам /явлениям/, на основании которых затем уже делаются обобщения. Основой им служит конкретный человеческий опыт. В литературе появляются описания частной жизни и деятельности человека, результатов его рачительного хозяйствования. И рекомендации для подобной деятельности обобщены в книгах типа "Домостроя" и "Назирателя".

---

[x] Это положение было сформулировано еще Фомой Аквинским: "Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать." 28, было усвоено средневековой западноевропейской схоластикой, но невостребовано православной Русью до культурной переориентации в XУI в. с Византии на Западную Европу.

После первых в истории России выборов "всем народом" русского государя в 1598 г. подверглась серьезному сомнению теологическая точка зрения на божественное происхождение царской власти. Сомнения - это открытие XVII в. Отсюда - самозванство в начале XVII в. Отныне и писатели станут открыто-субъективно интерпретировать исторические события и критически оценивать действия монарха /см. исторические повести о Смутном времени/.

Эта стадия триумфа разума венчает средневековый период развития русского общества.

Стадия миропредставления /40-е гг. XVII в.- первая треть XVIII в./

Стадия миропредставления - это переходный период от средневекового объективно=идеалистического мышления к рационалистическому мышлению нового времени. Для средневековья характерны религиозное мировоззрение и синкретический метод познания=отражения. Главной же чертой рассматриваемого периода является секуляризация мировоззрения, которая повлекла за собой бинарное деление синкретического религиозно=рационалистического метода. С одной стороны, произошло размежевание методов познания и отражения, и обретение ими самостоятельности в дальнейшем развитии. С другой - сам метод познания дифференцировался на два параллельных метода: религиозный и рационалистический.

Последний лег в основу метафизического понимания бытия и явился праобразом будущего естественно-научного метода. Рационалистический метод способствовал развитию естествознания в новое время.

Секуляризированный метод отражения обретает, начиная уже с 50-х годов XVII в., черты художественно-рационалистического метода. Собственно, он и стал основой формирующегося художественного

метода литературы переходного периода.

Можно назвать целый ряд признаков художественного развития литературы. Прежде всего, это освоение художественного вымысла, как литературного приема. До ХVI в. русская литература была литературой исторического факта.[29] В ХVI в. вымысел проник в литературу, а в ХVII в. стал активно ею осваиваться. Использование вымысла привело к беллетризации литературных произведений. В средневековье православная литература была душеполезным чтением, в переходный период появляется легкое, развлекательное чтение в виде переводных "рыцарских романов" и оригинальных любовно-приключенческих повестей.

Средневековая литература была литературой исторического героя. В переходный период появился вымышленный герой, с типичными чертами того сословия, к которому он относился.

Обобщение и типизация пришли в русскую литературу следом за вымыслом, и утвердились в ней в рассматриваемый период, но они были бы не возможны без развития индукции на предшествующей стадии мировоззрения.

Изменяется и мотивация поступков литературного героя. Прежде они были обусловлены исторической необходимостью, теперь поступки зависят только от характера героя, его собственных планов. Происходит психологическая мотивация поведения героя, т.е. разработка характера литературного персонажа /см. повести о Савве Грудцыне, Фроле Скобееве и др./. Все эти нововведения привели к появлению чисто светских произведений, а в целом - к светской литературе.

Интерес к внутреннему миру героя способствовал появлению

жанра автобиографий /протопоп Аввакум, инок Епифаний/ и повестей с чувственной перепиской героев. Душевные переживания, вызванные любовными чувствами /греховными в оценке средневекового сознания/, становятся доминирующими в любовно-авантюрных повестях конца ХУП - первой трети ХУШ вв. /повести о Мелюзине и Брунцвике, российском матросе Василии Кориотском/. И если внимательно разобраться, то начало русского сентиментализма нужно искать не в авторских повестях 60-х годов ХУШ в., а в рукописной повести начала этого века /см."Повесть о российском купце Иоанне"/.

Изменились представления и о времени. Когда с секуляризацией сознания в середине ХУП в. прошлое дистанцировалось от настоящего жесткими грамматическими формами прошедшего времени /при этом вытеснялись аорист и имперфект, выражавшие действие, начавшееся в прошлом, но не закончившееся в настоящем/, появились представления о земном будущем и соответствующие грамматические формы его выражения, в том числе и со вспомагательным глаголом "буду".

Ранее древнерусский писатель не взял бы на себя смелость сказать:"Завтра я буду делать то-то", - ибо это означало, что он завтра, прежде всего, будет жив, а утверждать это у него не хватило бы духа: жизнь его мыслилась в Божьей воле. Только с обмирщением сознания появилась такая уверенность в завтрашнем дне. А это уже близко нашему мировоззрению...

Подведем итоги сказанному. На каждой стадии развития мировоззрения формировался свой доминирующий метод отражения, который можно назвать средневековым литературным методом. Собственно художественный метод литературы начал складываться в переходный период к новому вре-

мени. Таким образом, и древнерусская литература в развитии своей художественной изобразительности прошла пять стадий, которые могут быть положены в основу ее новой периодизации.

Примечания

1. Сакулин П.Н. Синтетическое построение истории литературы.-М.,1925.
2. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси.-М.,1970. Он же: Развитие русской литературы X-XVII вв. Эпохи и стили. -М., 1973. Он же: Поэтика древнерусской литературы.Изд.3-е. -М., 1979.
3. Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе.-Л.,1986.-С.102.
4. Громов М.Н. Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси // Естественнонаучные представления Древней Руси.-М.,1978 -С.29-47; Он же:Русская средневековая философия: структура и типология. Автореферат диссертации...доктора философских наук. М.,1991.-С.36; Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.,1991.-С.509.
5. Робинсон А.Н. Литература Киевской Руси среди европейских средневековых литератур.//Славянские литературы.-М.,1968. - С.84-85.
6. Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI-XIII вв. Очерки литературно-исторической типологии.-М.,1980.-С.40.
7. Гачев Г. От синкретизма к художественности // Вопросы литературы, 1958, № 4; Адрианова-Перетц В.П. Об основах художественного метода древнерусской литературы//Русская литература, 1958, № 4; Азбелев С. О художественном методе древнерусской литературы // Русская литература, 1959, № 4; Лурье Я. О художественном значении древнерус-

ской прозы //Русская литература, 1964, №2; Е р е м и н И.П. Литература Древней Руси.-М.-Л.,1966. См. их синтетический обзор: П у р ы с к и н а Н.Г. О художественном методе древнерусской литературы. -Воронеж, 1988.

8. А з б е л е в С. О художественном методе...,-С.9-22; Е р е м и н И.П. О художественной специфике древнерусской литературы// Литература Древней Руси.-М.-Л.,1966.-С.245-254. Позднее аналогичное мнение высказал В.В.Кусков в своей "Истории древнерусской литературы".Изд.4-е.-М.,1982.-С.10-13.

9. П р о к о ф ь е в Н.И. К литературной эволюции весеннего пейзажа // Новые черты в русской литературе и искусстве.ХУП-начало ХУШ вв.-М.,1976.-С.231-242. Далее при ссылках на эту статью страницы указаны в тексте. О н ж е: Функция пейзажа в русской литературе XI-ХУ веков.//Литература Древней Руси.-Вып.3.-М.,1981.-С.3-18.

10. Р о б и н с о н А.Н. Литература Древней Руси...,-С.213.

11. Г о р с к и й В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI-начала ХП в. - К,1988.-С.100.

12. Памятники литературы Древней Руси. XI-начало ХП века.-М., 1978.-С.396-398.

13. Н и к о л ь с к и й Н.К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя ХП в.- СПб.,1892.-С.127.

14. Повесть временных лет //Памятники литературы...,-С.162.

15. Там же,-С.178.

16. Там же,-С.268.

17. Там же,-С.180.

18. М у д р а г е й Н.С. Средневековье и научная мысль //Вопросы философии.- 1989, № 12.-С.18.

19. Д а н и л е в с к и й И.Н. Библеизмы Повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы Х-ХУI вв. Сборник 3. - М.,1992; О н ж е: Библия и Повесть временных лет // Отечественная история. 1993, № 1.

20. См.: Д а н и л о в а И.Е. От Средних веков к Возрождению - М., 1980.

21. См.: У ж а н к о в А.Н. Будущее в представлении писателей Древней Руси XI-XШ веков.//Русская речь.-1988, № 6.

22. Галицко-Волынская летопись //Памятники литературы Древней Руси. XШ век. - М.,1981.-С.237.

23. Там же, - С.252,254.

24. Там же, - С.324, 320.

25. Книга правилъ святыхъ апостолъ, святыхъ соборовъ вселенскихъ и поместныхъ, и святыхъ отецъ. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.-1992.-С.5.

26. У ж а н к о в А.Н. Истоки русской художественной прозы// Русская бытовая повесть ХУ-ХУП вв.-М.,1991.-С.5-18.

27. М у д р а г е й Н.С. Средневековье и научная мысль...- С.-24.

28. Там ж е, - С.24.

29. Л и х а ч е в Д.С. Развитие русской литературы X-ХУП веков.-М., 1973.-С.130-132.

Н.В.Трофимова

О некоторых закономерностях в развитии жанра древнерусских воинских повестей

Термин "воинская повесть" используется в литературоведении давно . Однако нельзя сказать, что понятие это определено полно и исчерпывающе. Чаще встречаем попытки определить более широкое жанровое понятие - повесть вообще, в том числе и в древнерусской литературе[I]. Наиболее удачным представляется определение древнерусского жанра повести, данное Н.И.Прокофьевым[2]. Исследователь выделяет несколько характерных признаков: эпический характер жанра, историчность событий и персонажей, построение на основе логико-художественной обусловленности или по хронологии, включение других литературных форм, преимущественное внимание к событиям, а не к их участникам, реально-правдивый способ изображения. Как дополнительные жанровые признаки отмечаются особый тип повествователя и язык произведения. Таким образом закрепляются общие видовые черты жанра повести. Воинскую же повесть из общего круга повестей выделяет объект повествования - сражение, поход, осада города.

Наблюдения над воинскими повестями XII-ХУII веков приводят к выводу о том, что они могут быть разделены на два основных типа, которые развиваются на протяжении всего времени существования жанра. Эти два типа выделены на основе следующих признаков: I/ приемов изложения событий, своеобразия развития сюжета; 2/ способов и приемов изображения персонажей; 3/ использования определенного круга изобразительно-выразительных средств с различными художественными целями.

Первый тип повестей условно назван нами информативным. В целом для этой жанровой разновидности характерно ослабленное сюжетное развитие, краткая передача основных фактов в ви-

де сообщений, малое внимание к персонажам, участвующим в действии, крайне ограниченное количество изобразительно-выразительных средств, преимущественно с оценочной функцией, использование устойчивых формул воинского повествования. Этот тип мало подвержен развитию, в основном оно заметно начиная с конца XIУ в. в области художественных средств, которые подчиняются общему для того времени процессу распространения и нагнетания. Примечательно, что уже с XII в. в повествованиях этого типа повествователь высказывает свою позицию путем рассуждений провиденциалистского типа, особенно ярко раскрывающихся через библейские цитаты и ретроспективную историческую аналогию. Эта черта также затем становится характерной для жанра в целом.

Типичным примером повести информативного типа может служить повесть о походе Игоря на половцев по Лаврентьевской летописи. Она отличается сжатостью изложения событий, пропуском отдельных сюжетно традиционных или исторически достоверных этапов действия / подготовка к походу, первая битва с половцами/. Главный герой не играет значительной роли в развитии событий, он и все князья Ольговичи оцениваются повествователем отрицательно, подчеркиваются их честолюбие и неблагоразумие. Позиция повествователя проявляется через реплики: "А не ведуще божья строения"/366/[3]; "Наши же, видевше их, ужасошася, и величанья своего отпадоша,не ведуще глаголемаго пророком: "Несть человеку мудрости, ни есть мужества, ни есть думы противу господеви"/368/; "Где бо бяше в нас радость - ноне же въздиханье и плачь распространися! Исайя бо пророк глаголет: "Господи, в печали по-

минухом ти..."/368/; "И по малих днех ускочи Игорь князь у половец - не оставит бо господь праведнаго в руку грешничю: очи бо господни на боящаяся его, а уши его в молитву их! Гониша бо по нем и не обретоша, якоже и Саул гони Давида, но бог избави и, тако и сего бог избави из руку поганих"/368/. Как видим, способов проявления позиции повествователя несколько - это рассуждения провиденциалистского типа, библейские цитати, ретроспективная историческая аналогия. Все эти способи известни ранним летописним текстам, но в предшествующих воинских повествованиях широко не использовались.

Язик повести по преимуществу разговорний, значителен диалог. Широко используются воинские формули. Случаи появления тропов немногочисленни и традиционни.

Все эти особенности сохраняют воинские повести информативного типа и на последующих этапах развития этой жанровой разновидности.

Более продуктивным и подверженным развитию оказался в древнерусской литературе событийно-повествовательный тип. Его характерными чертами являются развернутый сюжет, более напряженное развитие которого связано со значительным вниманием повествователей к персонажам произведений, в первую очередь к главному герою - князю; подробное повествование о битвах, соединяющее воинские формулы с конкретными деталями реальных событий, более широкое использование тропов, причем они, помимо оценочной, широко реализуют изобразительную и эмоционально-выразительную функции, что также связано со вниманием к человеку. Повествователь в этом типе повестей проявляет себя не только средствами, характерными для повес-

тей информативного типа, но и через прямые пояснения и оценки действий персонажей. Примером раннего этапа развития воинской повести событийно-повествовательного типа может служить повесть о походе Игоря по Киевской летописи /в Ипатьевском своде/.

Повесть представляет ход событий в характерной для жанра в целом схеме: подготовка к битве - сражение - последствия битвы. Каждый из этих основных этапов повествования приобретает в повести подробную сюжетную разработку: включает в себя ряд эпизодов, точно и детально передающих ход событий. Значительную роль в повествовании играет сам князь Игорь - его поступки и решения определяют развитие действия. С этим связано появление большого количества монологов героя, не только выполняющих информативную роль, но косвенно характеризующих Игоря. Способ изображения его здесь - идеализация, особенно заметная в сопоставлении с рассказом Лаврентьевской летописи и "Слова о полку Игореве".

Как и в ранних произведениях жанра, повествователь открыто не выступает в повести. Однако крайняя детализация изображения и стремление объяснить все действия героя например, повествователь, рассказывая о том, как Игорь пытался вернуть побежавшие полки, поясняет: "... соимя шолом, погнаша опять к полком, того деля, что быша познали князя и возворотилися быша"/354/) выдают в нем заинтересованного человека и современника событий, что характерно для жанра. Оценка поражения Игоря дана прямой репликой повествователя, построенной на антитезе, идущей еще от Библии: радость-горе. "И тако во день святаго воскресения наведе на ня господь гнев свой, в

радости место наведе на ны плач, и во веселиа место желю на реце Каялы"/356/. Рассказывая же о последствиях похода Игоря, в результате которого половцами был захвачен город Римов, повествователь позволяет себе сделать религиозно-символическое отступление, в котором объясняет неудачи русских князей наказанием божьим за грехи / отрывок этот наводит на мысль о том, что автор был знаком со "Словом о нашествии иноплеменных", помещенным в "Повести временных лет" под 1068 г./

Косвенным образом сочувственная позиция повествователя проявляется и через монолог-плач Игоря, в котором он говорит о причинах своего поражения, причем подчеркивается искреннее раскаяние князя.

В языковом отношении повесть по Киевской летописи богаче и ярче, чем по Лаврентьевской: точная и разнообразная авторская речь перемежается многочисленными репликами персонажей, тяготеющими к афористичности, что, очевидно, связано с богатой устной речевой традицией княжеских военных советов, речей перед дружиной. Примечательно, что в языке повести почти полностью отсутствуют воинские формулы: конкретность описания событий, вероятно, вступала в противоречие с обобщенным характером формул. Зато более широк круг использованных тропов: встречается много эпитетов, носящих эмоционадьный характер, что связано с интересом автора к персонажам, используются сравнения с изобразительной функцией, многочисленны метонимии, особенно в описании битв.

Уже с XIII в. повесть событийно-повествовательного типа начинает развиваться. В первую очередь развивается, усложняясь, сюжет. Причем процесс этот в разных произведениях XIII-

XIУ вв. проявляется неодинаково. Одно направление изменений находим в "Повести о разорении Рязани Батыем", в которой происходит последовательное соединение сюжетов, разновременных по происхождению, но связанных с одним событием. Возникает "цепочная" композиция произведения, в которой каждый из четырех сюжетов самостоятелен и в то же время связан с предыдущим и последующим. При этом для истории жанра особенно важно, что связь первого /посольство Федора Юрьевича к Батыю/ и второго/осада и взятие Рязани/ эпизодов не только логико-хронологическая, но и собственно сюжетная - развязка первого эпизода является завязкой второго.

Вместе с усложнением сюжета появляются и разные способы изображения персонажей / в зависимости от жанровой традиции, к которым тяготеют сюжеты/ - реально-исторический, идеализация, гиперболизация по фольклорному типу. Значительно шире и круг тропов, использованных в повести. Прежде всего, более многообразны эпитеты, причем большинство носит эмоционально-оценочный характер, помогает передать чувства и оценить события. Сравнения выполняют преимущественно изобразительную функцию, метафоры и метафоры-символы помогают передать чувства, эмоциональные состояния персонажей. В описаниях битв широко используются воинские формулы гиперболического характера. В значительной мере все эти средства связаны с усилением авторской позиции в повествовании, которая выражается различными способами. Повествователь высказывает свое отношение к героям с помощью эпитетов: безбожный царь Батый /184/[4], послы безделны /184/, благоверный князь /186/ и др.; эмоциональными восклицаниями: "Да противу гневу божию хто

постоит!"/188/, прямой оценкой: "...Храбро и мужественно бьяшеся, яко всем полком татарьскым подивитися крепко и мужеству резанскому господству. И едва одолеша их силныя полкы татарскыа"/188/, "сиа вся наиде грех ради наших"/190/, "Кто бо не восплачетца толикиа погибели, или хто не возрыдает о селице народе людий православных, или хто не пожалит толико побито великих государей, или хто не постонет таковаго пленения" /194/, "Сий бо град Резань и земля Резанская изменися доброта ея, и отиде слава ея..."/194/; ретроспективной исторической аналогией: /об Олеге Ингоревиче/"Сий бо есть вторый страстоположник Стефан, приа венець своего страданиа..."/188/; оценкой через мысли и слова врагов: "Татарове мняша, яко мертви восташа"/190/, "Царь же подивися ответу их мудрому" /192/ и др.

Другой путь развития воинской повести намечен в "Повести о битве на реке Калке" по Тверской летописи. В ней автор попытался ввести в хорошо известный по другим летописям сюжет дополнительную линию, которая, по идее, должна переплетаться с основной. Однако попытка эта оказалась неудачной, побочный сюжет об Александре Поповиче и семидесяти богатырях оказался завершенным лишь формально, сообщением об их гибели, а по сути оборван: после подробной первой части, рассказывающей о службе Александра Ростовским князьям, следует основной сюжет о Калкском побоище, в конце которого сообщается и о гибели Александра. Но попытка усложнения сюжета и в этом случае связана с новыми явлениями на других уровнях произведения. Прежде всего, в рассказе о битве на Калке нет центрального героя, что не характерно для жанра.

Во-вторых, повествователь более активно и прямо, чем обычно, оценивает события, поясняет и высказывает свое мнение, почти не используя традиционные приемы цитирования и ретроспективной исторической аналогии. Так, оценивая причины поражения русских князей на Калке, автор пишет:"...по грехом нашим приидоша языци незнаеми"/148/[5], но в то же время: "Но не сих же ради сие случися, но гордости ради и величания руских князь попусти бог сему быти. Беша бо князи храбры мнози, и высокоумны, и мнящеся своею храбростию съделовающе"/150/, "Един бог весть откуду приведе за грехы наша и за похвалу и гордость великаго князя Мстислава Романовича"/160/. Таким образом, автор повести видит причину поражения русских князей в несогласованности их действий, стремлении опираться лишь на свою дружину. Поэтому он критически упоминает и о поведении многих князей во время битвы, например: "Поиха же и сам на сторожи Мьстислав /Галицкий - Н.Т./; и видев полки татарьские прииха и повеле въоружатися воем своим. А два Мьстислава /Киевский и Козельский - Н.Т./ в стану бяху, того не ведающе: не поведа бо им зависти ради, бе бо межи их пря велика" /156/.

Язык этой повести прост, его отличают сдержанность и лаконичность. Прямая речь используется в основном в рассказе о переговорах русских князей с половцами и татарами. Отсутствуют формулы воинского повествования. Из тропов наибольшее значение приобретают метонимические обороты, связанные с описанием битв.

Соединение двух типов распространения сюжета, представленных рассмотренными повестями, намечено уже в пространной

повести о Куликовской битве и в окончательном виде предстает в "Сказании о Мамаевом побоище". Здесь, при общем едином сюжете, укладывающемся в композиционную схему воинской повести, мы видим соединение последовательных микросюжетов с намечающимися сквозными сюжетными линиями отдельных персонажей. Внутри же микросюжетов расширяется круг явлений действительности, описываемых автором: появляются картины-описания природы и войска. Большее значение приобретают и традиционные внесюжетные элементы, особенно молитвы, как средство выражения чувств и мыслей персонажей. Такое расширение рамок жанра, ранее приспособленного в основном для описания битв, связано прежде всего с усилившимся в это время в литературе вниманием к человеку, стремлением изобразить его жизнь полнее и глубже. Вполне естественно, что все упомянутые сюжетно-композиционные изменения привели к расширению круга изобразительно-выразительных средств, использованных в произведении. При этом в общем количестве тропов увеличивается число тех, которые направлены на изображение внешнего мира, в частности, природы, то есть изобразительных, а из видов тропов более всего активизируются сравнения, что также говорит о растущей изобразительности текста. Вместе с тем растет и число тропов, которые помогают передать чувства и мысли персонажей. Начинает применяться прием соединения, нанизывания художественных средств для более разносторонней характеристики персонажей и усиления эмоциональности повествования. Таким образом, расширяется и круг возможных средств для выражения позиции повествователя, который применяет все ранее бытовавшие способы оценки хода событий и героев произведения.

По существу, все более поздние повести, использующие традицию воинских повестей, развивали сюжетные особенности, выявившиеся в "Сказании о Мамаевом побоище". Так, "Казанская история" применяет сходные способы сюжетной компоновки текста, соединяя локальные микросюжеты со сквозными сюжетными линиями отдельных персонажей, причем в этом памятнике последние выглядят гораздо более развитыми и полными, чем в "Сказании". Собственно описания битв в сюжете произведения занимают важное, но не ведущее место. Таким образом воинская повесть в данном случае выступает как подчиненный элемент более широкого исторического повествования. В связи с расширением содержания иным становится и изображение персонажей. Увеличивается не только их количество, но и разнообразие приемов их изображения, появляются образы, совмещающие положительные и отрицательные черты. В соответствии с отмеченными особенностями изменяются и художественные средства. Эпитеты, и ранее являвшиеся одним из основных художественных средств воинской повести, в "Казанской истории" необычайно многочисленны и многофункциональны - их значение простирается от метафорического определения человеческих чувств /непросыпная печаль - 101[6], скорбные беды - 99, горкий глас - 152/ до описания внешности людей и характеристики предметов внешнего мира, при этом они наследуют не только традицию воинских повестей, но и житий, и фольклора. Продолжает развиваться и круг сравнений. Особенно большое значение приобретает изменение характера признака сходства, положенного в основу этого тропа. Наряду с традиционными сравнениями по функции и внутреннему качеству значительное место начинают

занимать сравнения, построенные на основе внешнего сходства /зрительного или звукового/. Основное назначение сравнений - характеристика персонажей.

Более многообразны, чем раньше, и метафоры, причем большинство их связано с изображением человеческих чувств, а структура отражает общую тенденцию тропов к распространению и уточнению традиционных образов.

Таким образом, уже в ХУI в. наблюдаем превращение собственно воинской повести в историческую и в связи с этим переориентацию всей художественной системы произведения с задачи отображения определенного исторического события в узком смысле на задачу художественно убедительного и подробного изображения ряда событий в тесной связи с поступками персонажей, участвующих в них.

Традицию исторической повести с воинским сюжетом продолжает в начале ХУII в. "Сказание" Авраамия Палицына. Следуя за "Казанской историей" в основных принципах построения повествования, автор в то же время несравненно меньшее внимание уделяет персонажам. В произведении нет центрального героя, большинство персонажей замкнуты внутри микросюжетов, что в целом ослабляет и сюжетно-композиционные связи глав произведения. Эта особенность уменьшает и количество художественных средств всех видов, направленных на характеристику человека. Однако стремление автора к детализированному, скрупулезно точному изображению событий, в свою очередь, расширяет круг средств, направленных на изображение явлений окружающей действительности. Большинство тропов носит традиционный характер.

Памятником, по существу завершающим развитие в древнерусской литературе традиции воинской повести, является "Повесть об азовском осадном сидении донских казаков". Как и "Сказание Авраамия Палицына", эта повести не имеет традиционного главного героя, но она в большей мере следует традиции классической воинской повести событийно-повествовательного типа, усложняя традиционную сюжетную схему в незначительной степени. Особое значение в этой повести приобретает влияние фольклора, связанное с личностью автора, сделавшего главным героем произведения "казачество вольное". Художественные средства в связи с этим во многом постоянные, следующие как фольклорной, так и книжной традиции. Значительное количество тропов, как и в "Сказании" Авраамия Палицына, носит изобразительный характер, служит описанию предметов и явлений окружающего мира.

Таким образом, воинская повесть, уже в первые века своего существования имевшая две основные разновидности, в одной из них, событийно-повествовательной, прошла долгий путь развития от простейшей логико-хронологической структуры до сложного и многогранного исторического повествования, подготовившего развитие исторического повествования в новое время.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См., например: Хрущов И.П. О древнерусских исторических повестях и сказаниях. XI-XII столетие. Киев, 1878. С.9-11; Русская повесть XIX в.: История и проблематика жанра. Л., 1973. С.8, 23-34.

2. См.: Прокофьев Н.И. О мировоззрении русского средневеко-

вья и системе жанров русской литературы XI-XУI вв.// Литература Древней Руси. М.,1975.С.32-33,36-37.

3. Повести о походе Игоря на половцев цитируются по изданию: Памятники литературы Древней Руси. XII век.М.,1980. - с указанием номера страницы в скобках.

4. Текст "Повести о разорении Рязани Батыем" цитируется по изданию: Памятники литературы Древней Руси.XIII век.М.,1981.- с указанием номера страницы в скобках.

5. "Повесть о битве на реке Калке" цитируется по изданию: Памятники литературы Древней Руси. XIII век.М.,1981. - с указанием номера страницы в скобках.

6. "Казанская история" цитируется по изданию: Казанская история./Подгот. текста, вступ. статья и примеч. Г.Н.Моисеевой. М.;Л.,1954.

А.С.Демин

ПУТЕШЕСТВИЕ ДУШИ ПО ЗАГРОБНОМУ МИРУ

(В древнерусской литературе)

Данная статья посвящена древнерусской литературной эсхатологии. Об этом предмете опубликовано совсем мало работ, притом они очень старые, а излагается в них преимущественно содержание эсхатологических памятников (*См.: Сахаров В. Эсхатологические сказания и сочинения в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879; Батюшков Ф. Сказания о споре души с телом в средневековой литературе // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1890. Сентябрь*). Предлагаемая же статья рассматривает эволюцию эсхатологических картин в древнерусской литературе с XI по XVII вв.

Эсхатология делится на две большие части. Одна часть - о душах отдельных людей, о рае и аде для душ. Другая часть - о всем человечестве, Страшном суде, о судьбе всей Земли. Данная статья придерживается только первой темы - о душах, рае, аде. Изображение Страшного суда не рассматривается, оно не содержит мотива путешествия.

Не Библия была первым сочинением, открывшим загробное путешествие для Руси, но ряд сравнительно небольших переводных произведений. Они - основа данной статьи. Большинство переводных источников текстологически не изучено, приходится опираться на старейшие списки памятников, а иногда на поздние, но зато не дефектные списки.

"Видение Исаии"

В уникальном пергаменном "Успенском сборнике", датируемом концом XII - началом XIII вв., переписан один из дрейнейших переводных апокрифов "Видение, еже виде святыи Исаия пророкъ сынъ Амосовъ".

Эсхатологические сведения как торжественные, потрясающие преподносились апокрифом. Рассказ вел крайне почитаемый человек - библейский пророк Исаия, который запросто пришел к цесарю Иудеи, поцеловал его, сел на царский одр и начал говорить не наедине перед цесарем, но публично. Перед сидящим пророком стояли князья, царские советники, священнослужители. Сидели еще лишь другие пророки, справа и слева от Исаии, но затем они преклонили колени, уже в такой позе продолжая слушать.

Речи Исаии даже страшны. Исаия вдруг заговорил другим голосом. Окружающие поняли, что им вещает святой дух. Затем Исаия внезапно замолчал, очи его были отверсты, но он никого не видел. Пророки уразумели, что Исаию посетило видение (*Успенский сборник XII–XIII вв./ Издание подготовили О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. С. 169, стб. 2–с. 170, стб. 1*).

Сокровенные знания изложил пророк. Исаия пришел в себя и поведал, но уже не всем присутствовавшим, а только цесарю, цесаревичу и пророкам о том,

что увидел на небесах. Апокриф предупреждал, что подобное видение невозможно видеть никому, ни до Исаии, ни после него, а содержание видения нельзя возвещать народу, только избранным (*172.1, 176.1—2*).

Вознесся на небеса не Исаия во плоти. Он ведь потом вернулся в свое тело, в свою плоть, возвратился в свою оболочку, "въ одежю свою". На небесах побывал его "дух", этот "дух" вошел в Исаию извне, "вдуновением", был наслан ангелом (*170.1, 172.1, 173.2, 176.2*).

Понятия "душа" и "дух", по-видимому, различались. "Дух" Исаии, видимо, станет полноправной душой, когда окончательно отлетит от тела. Ангел на небе утешал Исаию, что тот, скончавшись, душой вернется на небо. А пока ангел называл этого "духа" плотским сыном (*176.2*).

"Дух" выглядит иначе, чем душа, на нем еще нет "вышней" одежды (*173.1*).

"Духу" не все разрешено узнать. Он не имеет права знать, как зовут сопровождающего ангела. Имен тех, кто встречается на небесах, "духу" также не дано услышать. "Дух" не все в состоянии увидеть, в чем и признается: "Не възмогъ видети" (*170.1, 173.1, 174.2, 176.2*).

"Дух" Исаии нельзя удостоить статуса души. Когда он молит ангела, желая остаться на небесах, то ему мягко, но непреклонно отказывают: пока не время. А другой ангел даже негодует, чего это на небе появился "дух", которому снова предстоит "въ плъти жити" (*173.1*).

"Дух" изображен призрачным двойником Исаии. У него тоже видно тело - не только очи, но и лицо, и руки: Исаия вспоминает, что, вознося его "дух", ангел взял его за руку. "Дух" передвигается, кланяется, говорит, даже поет, читает письмена, переживает, радуется, удивляется, скорбит, боится, трепещет, ужасается. "Дух" помнит о земном мире (*173.2, 170.1, 172.2, 174.1—2*).

"Дух" напоминает паломника по святым местам, которого водит специально посланный сопровождающий, тот, кого называли "вож". "Дух" доволен, что сопровождающий оказался кротким и предупредительным, а следующий "вож" обещан еще лучшим. "Дух", как и положено паломникам, расспрашивает "вожа", лишь созерцает показываемое, но не вмешивается в события, хотя в общих церемониях участвует, занимая скромное место.

И все же это неординарный паломник, которому соответственно придан неординарный сопровождающий, - не рядовой ангел, но ангел с вышнего, седьмого неба, не кланяющийся низшим ангелам. И конечно, этот паломник - не человек, а "дух" человека, легко восходящий "на высоту", "на въздухъ", "на аеръ", передвигающийся как-то неопределенно, но мгновенно с места на место (*170.1, 171.1—2, 173.2*).

Загробный мир нечетко описан в апокрифе. Как можно понять по тексту апокрифа (а переводной текст не всегда вразумителен), для того, чтобы попасть в загробный мир, надо было двигаться сначала на восток, потом вверх. Загробный мир делился на ярусы. Первым следовал "воздух", очевидно над землей. Затем - "твердь", а выше небеса. У шестого неба отмечено два яруса: "воздухъ шестаго небесе" как преддверие неба, а после - само шестое небо. То же и у седьмого неба: "аеръ седьмаго небесе" и небо само. Кроме того упоминался ад, место которого не обозначено: где-то под "твердью" (*170.1, 171.2, 173.1—2, 176.1*).

Небесные ярусы как бы сплющены. Расстояния между небесами не определены, равномерны и не велики. Каждое небо простирается преимущественно горизонтально вширь. Чем выше небо, тем дальше оно простирается, занятое ангелами. На пятом небе их "легеоны бещисльны", "непроходимыхъ силъ тьмы", то есть неисчислимое множество. На седьмом небе их еще больше, во главе их - архангел Михаил, они кланяются Господу, сыну Божию, ангелу "духовному", святому Духу (*171.2, 173.1, 174.1*).

Небеса образуют колоссальную лестницу. Все небеса видны с седьмого неба. Нижняя, так сказать, перекладина - это "твердь", где воюет сатана и ополчение его (*170.2, 175.1*).

Загробный мир, являющийся Исаии, изобразительно беден и однообразен. У каждого неба есть врата, а при вратах - стерегущие. На каждом небе - толпы разных ангелов стоят слева и справа вокруг престола. На шестом небе нет престола, а ангелы уже все одинаковы, "имеаху единъ възоръ". На седьмом небе стоят престолы, лежат одежды и венцы, приготовленные для праведников (*172.2, 175.2*).

Все пребывает в напряженной связи друг с другом. Пение, раздающееся на шести небесах, доносится до седьмого неба. На седьмом небе находится книга, куда записываются дела каждого человека, ничто, произошедшее на земле, не утаится на седьмом небе. Происходящее каким-то образом отражается и на "тверди" ("яко же есть на земли, тако есть и на тверди"). Сын Божий, проходит все небеса до "тверди", а потом снова восходит наверх (*170.2, 174.1, 175.1*).

Такова была стройная и цельная эсхатологическая картина, с которой первоначально могла познакомиться Русь.

"Хождение Агапия в рай"

Этот второй апокриф о рае, переписанный в "Успенском сборнике", служит дополнением в "Видению Исаии", рассказывая о человеке менее значительном, чем пророк Исаия - об игумене Агапии. Повествование в "Хождении" не несет налета торжественности и таинственности. Агапий не произнес торжественную публичную речь, но записал свои впечатления в одиночестве, не запретил распространять написанное им, но заповедал противоположное - "чтение се" читать во всех церквях (*473.2*)

Агапий в самом деле посетил рай, "походи места Господня". В том его уверил сам Бог, который представился Агапию и пояснил, какие места вокруг него: "Азъ есмь господь Бог, творець небу и земли... Места же си раиская суть". Другой персонаж подтвердил: "Аз есмь Илия Тезвитенин... съде живу... древа раиская" (*469.1, 471.1, 473.1*).

Рай, описанный в апокрифе, находится где-то на земле. Чтобы попасть в него, не нужно возноситься в небеса, но достаточно переплыть море на корабле, очутиться, вероятно, на каком-то острове (который покинуть можно тоже только кораблем).

Этот рай как земное поднебесье упоминается в апокрифе. Обитатели рая, как сказано в апокрифе, с земли воссылают славу на небо. Агапий в раю падает ниц на землю. Илия Тезвитенин вспоминает о том, что Бог вознес его в

колеснице, благословил его под небом, но потом спустился ("сниде"), посадив Илью уже не на небе, а в земном раю (*469.1–2, 470.2, 471.1*).

Земной рай - не простое земное место. Дорогу туда сообщает Бог избранному человеку, которого сопровождают и ведут чудесные существа. В раю - все красивое и яркое, разнообразное и ослепительное, невиданное и несказанное. Агапий видит Иисуса с двенадцатью апостолами, окруженного многими человеческими лицами (херувимами и серафимами), а также птицами. В центре рая - неземное сияние (*469.1, 470.2*).

Но в целом - это покойное место, где люди могут отдыхать, "испочивъ от труда". Райский остров покрыт роскошным лесом, напоминающим сад-"ветроград" (так называет его Агапий). На цветущих и плодоносящих деревьях щебечут и поют птицы; узкая стежка ведет вглубь острова, к молельне, окруженной высокой стеной с маленьким оконцем; внутри молельни возвышается огромный крест; а недалеко от молельни приготовлены одр, стол с белым хлебом и колодец со сладостной водой.

Душ в раю не много, рай представлялся малонаселенным; редко, когда там кто-нибудь встретится (*468.1–2, 469.2, 470.2–471.1*).

Человек во плоти, посетивший рай, остается чуждым раю. Агапий не мог увидеть душ людей ("живъ человекъ не можеть видети душь человечьскъ"- *471.1*), поэтому вместо душ увидел виноградные гроздья (души, объясняет ему Илия,- "тобе явилы ся грьздовиемъ"). Поэтому Агапий не узнал ни Христа, ни двенадцати апостолов, ни Илию Тезвитянина. Они называли себя, а Агапий видел лишь, что ему встретились то "великии мужь", то мужи в белых ризах, то "человекъ старъ". Агапию постоянно приходилось спрашивать: "Господи, съкажи ми, чьто се, еже вижю?"

Очарованный местом, куда он попал, Агапий восклицает: "Да не излезу из древъ сихъ, нъ да сде съконьчаю живот свой!" Агапия, несмотря на его желание остаться, выпроводили из рая (*468.2, 469.1–2, 470.2*).

Таковы две разные эсхатологические картины, с которыми могли познакомиться древнейшие читатели: одна - грандиозная картина загробного мира в "Видении Исаии", другая - идиллическая картина полузагробного места в "Хождении Агапия".

"Хождение Богородицы по мукам"

Еще одно переводное эсхатологическое произведение, которое читали с глубокой древности, это "Хождение Богородицы по мукам". Оно переписано в пергаменном "Троицком сборнике" XII-XIII вв.

Апокриф рассказывал о том, как Богородица осмотрела ад. В аду мучились не грешники, а души грешников: "Многи душа пребвають въ месте семъ". Богородица "видела, како ся душа мучать" (*Памятники литературы Древней Руси: XII век / Текст памятника подгот. М.В.Рождественская. М., 1980. С. 166, 168*).

Душа представлялась сохраняющей телесную внешность человека. У нее имелись ноги, и за них можно было вешать. У души различались талия, грудь, шея, голова, темя, поэтому видно было, как постепенно погружаются души в огонь: одни до пояса, другие по пазуху, третьи до шии, а четвертые "до верха". Душа в аду обладала лицом, с очами и устами, в которых то кишели змеи, то

пылало пламя. Иногда в устах виднелись зубы, которыми скрежетали. Язык тоже был у грешной души, за него подвешивали или палили огнем. Все тело сохранялось до мелочей, даже ногти на руках и ногах, за которые цепляли, подвешивая за них несчастную душу. Всегда ясно было, мужчиной или женщиной является душа (*170, 172, 174, 176*).

Души сохраняли внутренние свойства живого человека. Из души мужчины хлестала кровь. Души чувствовали жжение огненной реки. Душа мыслилась дышущей: если душу подвергали изощренному мучению, то она "не можаше воздохнути". Души часто кричали и вопили.

Души не потеряли память. Они помнили, что Сын Божий приходил на землю; что с тех пор, как они в аду, их никто не посещал до Богородицы.

Души остались такими же грешными, какими являлись на земле. Например, апокриф с досадой утверждал, что не только язычники на земле, но и их души, попавшие в ад верят в идолов: "И доселе мракомъ злымъ содержими суть. Того ради зде тако мучатся" (168).

Однако души не полностью дублировали человека, когда-то жившего на земле. Души в аду представлялись более обезличенными. На них уже не было одежд. Конкретные личности оказывались неузнаваемыми. Распознавалась лишь их прошлая корпоративная принадлежность, да и то после пояснений архангела, характеризовавшего скопления грешников: "вот,- показывал архангел Богородице,- плохие попы, вот - плохие патриархи, вот блудливые черницы и попадьи, вот ростовщики, клятвопреступники, клеветники, разбойники и убийцы; вот евреи, которые мучили Иисуса Христа; вот людоеды и т.д.

Души в апокрифе изображены неподвижными. Они не ходят, не передвигаются как-либо иначе, даже не стоят на ногах. Чаще всего они погружены в огонь, находятся в подвешенном состоянии, или действительно висят.

Души мучимы, но, в сущности, неуязвимы. Души не сгорали, иногда лишь язык скручивался от жара, но тела всегда оставались целыми: "мучатся на векъ" (*172*).

География ада в апокрифе неотчетлива, оттого что неотчетлив маршрут хождения Богородицы. Богородица молилась на горе Елеонской, перед ней с юга отверзся ад. Но потом в тексте начинаются неясности. Сообщается, что Богородицу ангелы повели на юг. Значит, спустили с горы, затем, очевидно, нырнув под землю, полетели вглубь ада (*168, 170*).

Неясность изложения усиливается. Сообщается, что ангелы повели Богородицу на север. Но не понятно, как Богородица повернула на север: пошла назад или продолжала спускаться вниз. Из изложения следует лишь, что Богородица дальше зашла на север, чем на юг, и, следовательно, северная часть ада была протяженней.

Затем Богородица повернула на запад. Опять не ясно, как это произошло. Сказано невразумительно: "изведоша пресвятую отъ востокъ на левую страну" (*176*). При чем тут восток? Богородица с севера пошла на запад. Но немного ходила, словно западная часть ада была наименьшей.

С запада Богородица вознеслась на небо, на восток, в рай, путешествие окончилось.

Неясность географического пространства ада, по-видимому, намеренна. В апокрифах обычно неотчетливы подходы к загробному миру, маршруты по загробному миру, расстояния преодолеваются во сне, или в видении, или в чудесном полете.

Богородица все путешествие передвигалась над адом, над его поверхностью, не касалась никого и ничего, что видела в аду. Высота ее полета, пожалуй, менялась. То она смотрела с огромной высоты, и скопища грешников виднелись, как мельчайшие горчичные семена. То она как бы подлетала вплотную, и отдельный грешник виделся крупным планом, даже его зубы и ногти.

Ад многонаселен. Его пространство заполнено не только грешниками, но и ангелами. Ведь к каждому виду мучений, которым подвергают массы грешников, приставлено по наблюдающему ангелу.

Главные стихии ада - тьма и огонь, лавная часть адского ландшафта - огненные реки, текущие во тьме по адской "земле". Одна река - кроваво-красная. Другая река - смоляная, бурная, клокочущая, "яко въ котле", с большими огненными волнами, река очень глубокая: погружает грешников на глубину 1000 локтей. Есть в аду и огненное озеро. Всюду разбросаны также отдельные огненные очаги (*174, 176*).

Предметный мир ада пустоват, даже беден. Апокриф однажды упоминает "одры" и "столы", то есть постели и противни, на которых лежат грешники, постели и противни тоже огненные, в огненном же облаке. Упомянуто еще древо железное, с железными ветвями и железной вершиной, оборудованной разными железными приспособлениями, на нем подвешены за языки грешники (*170, 172*).

Картина мучений не безпросветна. Адский огонь не уничтожающ. Железное дерево не плавится от жара. Даже вблизи пламени полно драконов, змей и червей. К тому же Богородица выпросила ежегодную передышку душам от мучений и от огня. Был момент, когда из ада стали видны семь небес, свет заставил отступить адскую тьму, сын Божий сошел, явил свое лицо грешникам в аду (*168, 180*).

Текст апокрифа приноровлен к запросам древнерусских читателей. В него вставлены упоминания древнерусских языческих богов - Трояна, Хорса, Велеса, Перуна (*168*).

Апокрифы составляли картинную энциклопедию загробного мира для Древней Руси.

"Слово о видении апостола Павла"

Энциклопедия загробного мира не обязательно многотомна. Однажды она сжалась в один апокриф. Это "Слово о видении апостола Павла", или короче - "Павлово видение". Апокриф явно компилятивен, объединяет сюжеты и мотивы разных апокрифов, в том числе "Видения Исаии", но особенно "Хождения Богородицы по мукам".

В "Павловом видении" душа представлена более телесной, она сильнее связана с телом, чем в других апокрифах. "Павлово видение" предусматривало медленность исхода души. Ангелы собирались вокруг умирающего человека,

ждали, когда душа выйдет из тела (*Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. М., 1863. Т.2. С. 43*).

Из большого грешника даже вытрясали душу. Душе велели присмотреться к своему телу, чтобы вернуться именно в него, когда наступит Страшный суд, ангелы трижды повторяли: "Душе, познаи свое тело, отнюду же изиде", "возри на свою плоть, познаи жилище свое" и пр. (*43,45*).

Душа, вышедшая из тела, сохраняла компактность, оформленность. Душу брали, целовали, несли, вели или влачили. Каждую душу возносили ангелы, праведную душу - благие ангелы, ее ангел-хранитель и ее "дух", ранее живший в ней на земле. Еще выше присоединялись "прочая власти". Потом душу ставили пред Господом. После разбора душу уводили, праведника архангел Михаил нес в рай, беззаконная душа предавалась ангелу Тимелиху, а также в руку Аратарю: "да заключать ю в темьници адьстей" (*43,44,45,46*).

Душа облекалась в одежды. Грешная душа "имуща ризы осквернены", другие грешные души - в подпоясанных портах (*52,53*).

От окаянной души исходил смрад. Ангелы жаловались: "Смрадъ ся изиде въ вся ны" (*45)*.

У души различалось множество элементов тела. Их в "Павловом видении" названо больше, чем в прочих эсхатологических апокрифах; помянуты пуп, брови, волосы на голове, до них погружаются в огонь, помянуты ноздри, из них выползают черви (*49—51*).

"Павлово видение" страшнее рисует мучения душ. Цельность тел уже не сохраняется. Счетверенными крючьями изо рта тянут внутренности, раскаленной бритвой срезают уста и язык, отрубают руки, ослепляют очи, терзают огненным жезлом, протыкают рогами. Души мучаются голодом и жаждой (*50—53*).

Существовала еще краткая редакция "Павлова видения", в которой душа, пожалуй, еще более очеловечена. У души, оказывается, есть сердце: "духъ ту завидивъ влезе въ сердце". Душам приписаны и человеческие состояния: "смерть..., вражда, мечь и рана". Души уныло молчат в краткой редакции, ничего не разъясняют, несут зримое изображение своих земных грехов, "делъ своихъ образы" (*130, стб.1—2; 131.2)*.

"Павлово видение" так скомпилировало всевозможные мотивы, в том числе взаимоисключающие, что возникла новая картина. Апокриф указал два разных пути, ведущие в ад. Один путь упомянут в начале апокрифа: сойти вниз, в бездну (*42)*. Этот путь уточнен краткой редакцией: "подъ твердь земную" (*130.1)*. Второй путь изложен в середине пространного апокрифа: из рая лететь вниз, на запад, к основанию неба, там течет великая река - "Окионъ", обходящая вселенную, за океаном находится ад (*49*).

Ад описан с усилением традиционных деталей. В аду не тьма, а пугающая тьма кромешная, "тма и скорбь и туга". В аду не просто отвратительные черви, а червь неусыпающий, длиной в локоть, с двумя головами (*46, 49, 54*).

Топография ада отличается от той, которая представлена "Хождением Богородицы по мукам". В "Павловом видении" огненная река, текущая по аду, превращается в огненную пропасть, глубина огненной реки триста локтей, а в нее погружено множество душ, "друга на друге", мечутся. Есть еще много пропастей, где черви пожирают людей. Есть в аду и узкий колодец, уходящий в

бездну, в него еле просунуть человека, "каменье горящее во всехъ частехъ его", он забит палимыми душами. Сверху огненный колодец запечатан семью печатями, чтобы не выходил невыносимый смрад (*50, 51, 54)*.

Упомянута принципиально новая деталь ада: снег. Зима царит на дальнем западе ада: "Несть сде ничто же, нъ тъчью снегъ и гроза" (*55*), пусть хоть семь солнц воссияют, все равно не согреться. Краткая редакция апокрифа упоминает еще град (*130.2*).

По утверждению краткой редакции, каждый грешник в аду страдал от одиночества: "кождо сетуя, долу поникъ, уединенъ отъ другъ", "и отъ помощникъ уединенъ" (*131.2*).

В "Павловом видении" сбивчиво описан рай, вернее, три рая. Один рай - на седьмом небе. Это как бы некое помещение, видны алтарь Божий, занавес и престол, около которого курятся благовония. Христос сидит справа от Бога-отца. Павел видел, как Христос сошел с разверзшегося неба, на голове Христа была повязка (*49, 56*).

Второй рай находится ниже, на третьем небе. Это уже целая географическая область. Ведут в нее врата, перед вратами стоят два золотых столпа, на каждом столпе золотая скрижаль, заполненная письменами с именами праведников, возможно, и с изображениями их деяний. За вратами простирается чудесная земля, там обитает пророк Исаия. Через землю течет молочно-медовая река, на ее берегах посажены деревья, полные сладких плодов, растут финиковые деревья высотой в 30 локтей. Свет всемерно ярче серебра. Далее находится озеро Херусийское. Золотой корабль перевозит к золотому городу, который зовется град Христов и, очевидно, находится на острове.

Остров описан крайне путано, изложение можно истолковать следующим образом. Город окружают четыре реки. На западе от города течет медовая река Фисьния, там живут библейские пророки. На востоке течет винная река Фипр, она поворачивает с востока на север, и там обитают билейские Авраам, Исаак, Иаков. На севере течет елейная река Гиония, она поворачивает с севера на запад, а там поют праведники, ожидающие прохода в город. На юге течет молочная река Евфрат. О ней больше ничего не сообщается (48).

Сам город огражден 12 стенами, в каждой стене по тысяче столпов. Посреди города высокий алтарь, у престола стоит библейский Давид, в руках держит псалтырь и гусли, поет на весь город, ожидая схождения Христа с седьмого неба (*47—49*).

Третий рай, который увидел Павел,- эдемский. Описание его следует в конце апокрифа. Как и в "Хождении Агапия", эдемский рай Павла напоминает сад, расположенный где-то на земле, но в "Павловом видении" эдем величественней. Из эдема вытекают реки, напояющие земные области: Фигон, Гион, Тигр и Ефрат. Они берут начало из-под древа, которое стоит в раю. На древе почивает дух Божий, когда он вздыхает, то воды вытекают. Далее стоит древо животное, его стерегут херувимы с пламенным оружием, к древу приходят сопровождаемые ангелами: дева Мария, затем отцы людские - Авраам, Исаак, Иаков, потом - библейсикй Моисей, за ним - пророки Исаия и Иеремия, после - Ной, последними - пророки Илья и Елисей. Эдем посещают только очень избранные.

Эсхатология "Павлова видения" детальна, но не стройна, не складывается в систему картин, местами приближается к сказке.

Иные памятники XI–XII вв.

Эсхатологические сведения кочевали по различным памятникам. Общая картина постоянно дополнялась подробностями.

Некоторые переводные жития вразнобой уточняли судьбы душ, этапы их загробного существования. Так, утверждалось, что за душами праведников снаряжается летучее посольство, "ангели текуще по облакомъ небесьнымъ" (*"Мучение Еразма" // Успенский сборник XII–XIII вв. С. 219, стб. 1).*

Душа праведника, достигшая небес, изменялась, она ослепительно белела. "яви же ся душа его седмицею белеиши снега", "явиша же ся душа ихъ белы, яко голубие" (*"Мучение Еразма", "Мучение Вита, Модеста, Крестяниция" // Там же. С. 220, стб. 2; с. 229, стб. 1).*

Древнерусские авторы участвовали в эсхатологических обсуждениях. Кирилл Туровский, ученейший древнерусский проповедник XII в., говорил, что души грешников сначала собирают, но не в аду, а неизвестно где: "блюдомы суть, иже Богъ весть". Лишь во время второго пришествия Христова, когда души вернутся в свои телеса, отправят их в ад на муку (*"Притча о человеческой душе и о теле" Кирилла Туровского // Памятники литературы Древней Руси: XII век / Текст памятника подгот. М.В.Рождественская. М., 1980. С. 308).*

Замечания Кирилла Туровского помогают объяснить почему телесны мучения души в аду: ведь души вошли в тело. Отсюда можно предположить, какое время подразумевал апокриф о Богородице, посетившей ад: Богородица посетила ад при втором пришествии, во всяком случае апокриф заканчивался тем, что Христос вторично сошел к грешникам (*180*).

Некоторые поучения сообщали, насколько надежно отделены от мира ад и рай. Ад закрыт, его огромные медные врата затворены, заклеплены железными гвоздями, у ворот стоят "сторожа адовыя" (*Слово Евсевия Александрийского о восшествии Иоанна Предтечи в ад // Успенский сборник XII–XIII вв. С. 366, стб.2; с. 367, стб. 2; Апокриф о Енохе. Краткая, древнейшая редакция по пергаменной рукописи XIV в. // Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1. С. 21*).

Рай же огражден стеной-"оплотом", но его врата не затворены. Однако, хотя ворота не замкнуты, рай "неудобь въходим" (*"Притча о человеческой душе и о теле" Кирилла Туровского. С. 294, 296).*

Памятники детализировали то, как отвратительна внешность исконных обитателей ада. Бесы напоминают зловещих животных: "Суть же образом черни, крилаты, хвосты имуще"; "яко аспиды велики, лиця ихъ. И очеса ихъ, яко свеща потухлы. И зуби имъ обнажены до перси ихъ" (*"Повесть временных лет" // Памятники литературы Древней Руси: XI–начало XII в. / Текст памятника подгот. О.В.Творогов. М., 1978. С. 192; Апокриф о Енохе. Краткая редакция. С. 23).*

Чернота - главное свойство ада и бесов, они выглядят, как "мурины мрачные", души грешников тоже "чернятся", становятся похожи на демонов в аду, где и земля - темная, а смола - мутная (*Слово Кирилла Александрийского о*

исходе души от тела и о втором пришествии // Соборник из 71 слова. М., 1647. Л. 109 об., 114).

Ряд поучений неожиданно показывал первоначальное состояние ада. Первоначально в аду находились библейские герои: Адам, Ева, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Моисей, все пророки, включая Иоанна Предтечу и пр. Все они связаны, даже закованы, кто стоит, кто лежит (*Слово Епифания Кипрского о погребении тела Иисуса Христа // Соборник из 71 слова. Л., 609–609 об., 612 об., 613 об.*).

Мучаются они, скорее, от тьмы, от духоты, от ощущения какой-то тяжести. Нет ни солнца, ни ветерка. Авраам "тяжко въздышеть", Давид "часто стоня, въздышеть" (*Краткая, древнейшая редакция "Слова на Лазарево воскресение" // Памятники старинной русской литературы. Вып. 3. С. 12, стб. 1–2*).

Ад напоминает тюрьму со многими камерами или же разветвляющиеся пещеры: "жилища же и темницы, сокровища и пещеры" (Слово Епифания Кипрского о погребении тела Иисуса Христа. Л., 611 об., 613. "Сокровища" означали "укрытия"). Как и положено тюрьме, ад крепко заперт: "замкы камёныя... твердо запечатано" (*Краткая редакция "Слова на Лазарево воскресение". С. 11, стб.1*).

Этот ад отличался относительной камерностью. Давид сидит на дне ада, но, вероятно, не так уж глубоко. До него доносится происходящее снаружи, на земле, например, звук пастушеских свирелей, топот коней. Об этом Давыд объявляет: "Уже бо слышю: пастыри сбирають у вертепа. А глас их проходить адова врата, а в мои уши приходить. А уже слышю топоть ногь перскихъ коней" (*Там же. С. 11, стб.1; с. 12, стб. 1).* Конечно то не простые кони и пастухи, волхвы несут дары родившемуся Христу. Богословски оправдано, что пророк услышал об этом событии. Но он слышит их и физически.

Переводы эсхатологических произведений, бытовавшие на Руси в древнейший период, свидетельствовали перед древнерусскими читателями, что нельзя полностью описать загробную жизнь, ни рай, ни ад, ни судьбы душ: "Ум человеческ недоумеет сказати".

Чувство бесконечности эсхатологических открытий объясняется исторически. Молодое древнерусское общество энергично развивалось, земной мир казался распахнутым для деятельности, а загробный мир - для познания.

Реально эсхатология не влияла на жизнь. Эсхатологическими сочинениями интересовались преимущественно ученые монахи. Вопрос о судьбе душ затрагивался также, когда велись дискуссии с иноверными. В прочих ситуациях эсхатологию не вспоминали.

"Книга о тайнах Еноховых"

В XIII-XIV вв. на Руси занялись переводами произведений, которые обстоятельней повествовали о загробном мире. Среди переведенных - "Книга о тайнах Еноховых", или пространная редакция апокрифа о библейском Енохе, который увидел 10 небес.

Эсхатологические сведения апокриф излагал с большой важностью. "Книга" предназначалась всем людям и народам. Распространять ее велел Бог Еноху: "Да раздадуть книги рукописания твоего чада чадомъ, и родъ роду, языки языкомъ". То же завещал Енох своим сыновьям: "Раздайте книги чадамъ

вашимъ, въ вся рода ваша и в языки", "книгы, еже азъ дахъ вамъ, подавайте ихъ всемъ хотящим", человечество "рукописание мое да держитъ твердо въ родъ и родъ" (*Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым. IV; Южнорусский сборник 1679 года // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1880. Кн. 3. С. 116, 125, 129, 136. Текст списка близок к древнему переводу*).

Путешествовал по загробному миру Енох телесно, как Агапий и Павел. На небе к нему обращались: "Человече Божий..." И он характеризовал себя как человека, но не как отделившуюся душу, и путешествовал он в земных одеждах. Только на десятом небе Бог распорядился совлечь с Еноха "земных рызъ его" (*93, 105*).

Все увиденное Енох видел реально, не во сне, но "яве" (*90*). В конце повествования Енох подтвердил слушателям: "Азъ виделъ лица Господня... Вы убо слышыте словеса устъ моих, яко азъ слышах глаголы Господни... очи мои видесте от зачала и до конца" (119). Все это придало резкую отчетливость апокрифическому рассказу.

На небесах Енох не встретил людей, то есть человеческих душ, видел только множество ангелов. Правда, он наблюдал и неких узников,- на втором, третьем и пятом небесах, но это, скорее, отпадшие ангелы. Небеса лишь приготовлены для человеческих душ. Без душ яснее видно устройство небес. Описание такого устройства - главная цель апокрифа.

Никто еще не допускался так высоко: до десятого неба и престола Бога. Возносили Еноха три вида "вожей". Сначала - ангелы на крыльях своих, потом - архангел Гавриил, а напоследок Михаил-архангел. С десятого неба Енох увидел все, все звезды и всю землю. Разглядел он и преисподний ад. Апокриф претендовал на полноту эсхатологической картины.

Более того, апокриф проводил инвентаризацию небес. Енох занимался систематизацией космоса: "Азъ измерыхъ и исписахъ звезды... Азъ же имена всехъ написахъ... Часы изочтохъ... Аз изследовахъ вся" и т.д. (*120*).

На каждом небе описан свой набор предметов. Так, перед первым небом - облака, "аеръ". На первом небе - превеликое море, потом - хранилище снега, облаков и росы. На втором небе - тьма, предметы не различимы. На третьм небе - рай. Посреди рая - древо жизни, из-под древа исходят четыре источника. На севере третьего неба - "место страшно", тьма и мгла, лед, мрачные огни, течет огненная река. На четвертом небе - солнце в колеснице, звезды. На востоке четвертого неба - шесть ворот, оттуда выезжает солнце. На западе четвертого неба - шесть ворот, в них солнце заходит. От запада к востоку - двенадцать ворот для луны. У последующих небес предметы не указаны, разве что престол Господа на десятом небе (*91—99*).

На каждом небе заняты свои сонмы существ. На первом небе летают ангелы, они ведают звездами и хранилищами облаков. На втором небе плачут ангелы "темнозрачны". На третьем небе поют светлые ангелы. На четвертом небе - шестикрылые ангелы сопровождают солнце, с солнцем же несутся Финизи и Халкадры, - гиганты с двенадцатью крыльями, со львиными ногами и крокодиловой головой. Над четвертым небом, не доходя до пятого, поют ангельские воины, с тимпанами и органами. На пятом небе находятся воины, похожие на людей, их зовут григорами, лица их унылы, они молчат. На шестом небе поют архангелы. На седьмом небе - полки бесплотных сил, господства,

начала, власти, херувимы и серафимы и пр. Последующие небеса упомянуты без живух существ. На десятом небе - сам Господь, рядом архангелы Михаил и Гавриил. Херувимы и серафимы покрывают Божий престол (*96—105*).

Описание небес напоминало о музыкальном произведении. Звуки сменяли друг друга. Сначала - торжественные речи. Далее - плач. Потом непрестанное пение и неумолкающие голоса. Вдруг - холодная тишина. Внезапно раздается различное пение. Снова молчание. Жалобное и умиленное пение. Затем пение сладкое и мощное. Наконец, пение тихими и кроткими голосами.

Перевод "Книги" на Руси обозначал, что читателям уже хотелось большей упорядоченности эсхатологических описаний.

"Чтение святого Варуха"

Перевод апокрифа дошел в раннем списке,- конца XIII - начала XIV вв. Пророк Варух тоже посетил небеса.

Апокриф о Варухе широковещателен. Как и в апокрифе о Енохе, Господь повелел, чтобы Варух всем поведал об увиденном (*Соколов М.И. Апокрифическое откровение Варуха // Древности: Труды Славянской комиссии императорского Московского археологического общества. М., 1907. Т. 4, вып. 1. С. 219)*.

Изложение подчеркнуто конкретно. Хотя Варух осмотрел лишь пять небес, зато он обязался точно изложить увиденное. Произведение насыщено якобы точными цифрами. Например, шли 7 дней, летели 32 дня, течет 343 реки, трудятся 200003 ангела и др. Упомянуты или даже приведены тексты надписей, встреченные Варухом на небесах, вроде надписи, помещенной на правом крыле птицы Феникс о том, что птица родилась от престола Божия (*205, 206, 208, 210, 213*).

Апокриф выразительно обрисовал исполинские небесные объемы. "Толстота" первого неба - в семидневный путъ. Высота второго - в семидневный полет ангела. На втором небе легко помещаются великое поле, высокая гора, множество рек, море, а также гигантский змей, "утроба" которого в широту и глубину, как ад. По четвертому небу летит птица величиною от востока до запада, она закрывает мир от солнечного пламени, "се есть хранило всему миру". На пятое небо сносят "хранильницу", в которую собирают человеческие молитвы, глубина этой "хранильницы", как от неба до земли (*206, 208—209, 212-213, 217*).

Обитатели небес явственно земные в "Чтении Варуха". Апокриф сообщает, что на первом небе живут люди с воловьими лицами, оленьими рогами,- детали все-таки из земной анималистики.

На втором небе тоже пребывают люди, у них лица песьи, ноги оленьи, рога козьи. Они живут в превеликой "клети", то есть в доме. Их повседневные занятия тоже земные, они рубят деревья, жгут камни и пр. На горе лежат змеи, пьют море, понижают его на один локоть в день, едят землю, "яко и сено", словно гигантская домашняя скотина. Апокриф перечисляет названия рек, текущих по второму небу, среди необычных и очень знакомые названия: Дунай, Евфрат (*207—208*).

На третьем небе расположился эдем. Апокриф опять упоминает приземляющие детали, например, какие деревья посадили в эдеме архангелы:

Михаил - маслину, Гавриил - яблоню, Саразаил - калину, Сатанаил - виноградную лозу и т.д. Сообщается, что во время потопа вода залила рай, вынесла на землю прут от лозы, как будто рай - это заливаемый сад (*210—212)*.

Земной облик получают обитатели даже четвертого неба. Апокриф объясняет, что солнце - это человек на колеснице, запряженной четырьями конями. Венец у солнца пачкается, когда оно проходит над землею, приходится венец очищать. А месяц подобен женщине, сидящей на колеснице, мчимой волами. На четвертом небе есть горящая река, а на ней озеро, из озера облака берут воду, "одождяють по земли" (*212, 215, 216)*.

Апокрифы о Енохе и Варухе - различны, даже противостоят друг другу, но эти переводы соответствовали тогдашней интеллектуальной потребности в предметной инвентаризации небес.

"Житие Андрея Юродивого"

В XIII-XIV вв. перевели жития, содержащие обширные эсхатологические рассказы.

"Житие Андрея Юродивого" содержало несколько разделов, посвященных эсхатологии. Основной из них - "О видении рая". В нем сглажена несогласованность, которая царила в предшествующих переводах. Все-таки кто возносился на небеса? Душа бестелесно или человек целиком? Статья "О видении рая" засвидетельствовала, что возносилось нечто среднее. Андрей, во сне видевший рай, смотрел на себя и сомневался, тело у него или нет, очи плотские у него или духовные. Тело у него вроде сохранилось, в портах, сапогах, но в облагороженном виде: порты молниями вытканы, сапоги светящиеся, венец. Но тело как будто бесплотное. По словам Андрея, "видехъ себе яко же бес плоти суще". Не чувствовалось тяжести в теле. Не хотелось пить и есть. Однако разверзающихся глубин это тело боялось. В темноте ничего не видело, оттого держало горящую свечу (*Великие минеи четии, собранные всероссийским мирополитом Макарием. СПб., 1870. Октябрь, дни 1—3. Стб. 100, 103, 104, 162)*.

Полуматериальными мыслились и души прочих людей. В разделе "О душах" отмечено, как выходит душа из тела: "яко же раздранъ платъ". Грешные души темнеют, "яко сажа бывають" (*181*).

Кругозор Андрея более ограничен, чем у Варуха. Он видел лишь эдем да еще первые три неба. Их общий вид расплывчат. Статья "О видении рая" дает понять, что эдем состоит из садов, реки, леса, а на каждом небе висят занавесы, стоят кресты. Пожалуй, все.

Зато обилие деталей необычайное. Андрей полон чувств обходил эдем, то "ширяяся по пространу", то скача высоко, то стоя молча "на многы часы" и пр.

Детали вполне земные. В эдеме водятся воробьи, щуры, соловьи. Сады стоят, "яко же станеть полкъ противу полку". Древеса и сады колышутся от ветра, "яко же волны". Пространство под первым небом, "яко бездна морьская". Третье небо простерто, как кожа, через него перекинута золотая доска и т.д. (*101—105*).

Все зорко рассмотрено и мелочно описано, все покрыто узором или расцвечено. Недаром памятник говорит про "узорочиа" (*103*).

Земля эдема испестрена цветами. Виноград - с золотыми листьями, рубиновыми гроздьями. Райское поле: "Все красно, и светло велми, и муравно, и цветно велми часто" (*107*).

Птицы удивляют золотыми, снежнобелыми, пестрыми крыльями. Голубь, который сел на небесную занавесь, описан с головы до ног: "Глава же его беаше, яко злато. А перси багряне. Крила чермнозорна, яко пламень. Нозе его червлене. Изо очию же его яко заря светлы исхожаху" (*106*).

Даже сам воздух - цветной. Дуновение с запада, "яко же дымъ бело, яко же снежно видение". А с севера ветер "черменъ видениемь" (*102*).

В другом разделе "Жития" был изображен ад. Упомянуто только несколько адских темниц, приготовленных для грешников. Но зато какие детали! В смердящих темницах затворены мухи, лисицы, ослы, змеи, враны, псы и пр. Одна храмина - с человеческим калом. Висит темная доска с надписью: "Обитель вечная и мука нудная" (*163*).

Вдумчивого читателя интересовало то, где кончается загробный мир. "Житие" отказывалось описывать эти крайние пределы, жилище Бога, однако кратко пояснило: "Выше же надъ Богомъ есть воздухъ. Яко же илекторъ любо ли яко снегъ, белъ, яко светъ. Да той входить на высоту некончаему" (*186*).

"Житие Андрея Юродивого" явилось цветом картинной эсхатологии на Руси.

"Житие Василия Нового"

"Житие Василия Нового" выделяется своим подавляющим объемом, его эсхатологический материал огромен.

Ученик святого Василия Григорий посетил во сне загробный мир, и не один раз. В загробном мире очутилась душа Григория, не тело, в чем он сам убедился: "Искахъ рукою руку свою осязати, есть ли въ мне кость и плоть. Яко же пламень огненыи видя" (*Вилинский С.Г. Житие св.Василия Нового в русской литературе. Одесса, 1911. Ч. 2: Тексты жития. С. 438. Первая русская редакция).*

В загробный мир попадали только души. Например, встретилась в раю преподобная Феодора, она поведала об исходе своей души, о путешествии на небо. Когда она умерла, явились юноши-ангелы, один из них рассек ее тело, секирой отрубил конечности, исторг ногти, отсек голову, дал что-то пить из чаши, настолько горькое, что душа вышла наружу и посмотрела на свое умерщвленное тело (416). Затем душу понесли к небу.

Григорий встретил в раю еще людей, тоже уже бесплотных. Люди "безвещественны, яко же солнечныа лучя. Объяти плотнеи руце не могуще", "бяаху бо не яко человецы", "плоти не имуще", составлены как бы из солнечных лучей (*433, 436).*

В загробном мире все бесплотно. "Безвещественные" юноши черпают "безвещественную" жидкость, вода -"умнаа". Строения тоже "умныа", "духовными хитростьми состроены". Бестелесно движение. Обитатели рая признаются: "Мы зде умомъ преходимъ". Григорий вспоминает об их поцелуях: "Духомъ умнымъ целовахуть мя" (*431, 432, 433, 438).*

"Житие" не только последовательно, но и детально. Исключительно часто "Житие" описывает разнообразную внешность душ и прочих существ тоже.

Так, по смерти Феодору окружили эфиопы, они "синие", темны лица их (*415*). Когда затем Феодора проходит 20 мытарств, то описывается, перед какими бесами она представет. Ее встречает собор черных эфиопов. Ближе к небу бесы крупнеют, становятся толстыми и тучными. Еще выше - бесы, как киты. На девятнадцатом мытарстве - бес в ризе, гноем перемазана риза и забрызгана кровью. На двадцатом мытарстве бес хиреет, он "отнюд тонокъ, и зело иссохшь, и вельми грыжавь" (419, 425-427, 429).

Юноши-ангелы описаны детальнее. Они, в частности, высоки, как кипарисы, у них волосы, как молния, ноги белы, как молоко, лица, как снег. Праведники в раю - в белоснежных ризах, "веселом лицемъ вси друг къ другу прелетающе". О внешности грешников "Житие" тоже сообщает. Грешные души в аду раздеты, "обнажены от всякиа одежда духовныа" (*431, 434, 436*).

Если "Житие Андрея Юродивого" инвентаризировало предметы, то "Житие Василия" давало перепись существ. В "Житии Василия" описания предметов эпизодичны, но они еще мелочней. Подмечено вдруг, что же именно расставлено на райском столе, даже что лежит в миске (*435*).

Все-таки оба жития принципиально сходны. Общество XIII-XIV вв. стало хозяйственней, читателям были нужны доскональные эсхатологические описи.

Прочие памятники XIII—XIV вв.

Читатели не стремились унифицировать эсхатологическую систему, им не надоедали повторы, их не затрудняли разноречия. Общество собирало богатства, в том числе и эсхатологические.

Эсхатологические картины содержал "Завет Левгин", то есть "Завет Леввитов". Текст сохранился в списке XIV в. Библейский Леввит рассказал о посещении небес, их он осмотрел во сне, дошел лишь до третьего неба. Ничего нового апокриф не сообщал, варьировались только частности. Так, Леввит увидел воду, висящую между первым и вторым небесами, отметил, что высота третьего неба "немерна" (*Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1. С. 103*).

В пергаменном "Сильвестровском сборнике" XIV в. дошло "Откровение Авраама". Здесь произведение называется "Книгой откровения Авраама". Апокриф велик, эсхатологический рассказ составляет лишь его часть, тоже повествует о путешествии на небо.

Видения в "Откровении" захватывающе-страшные. Библейский Авраам вспоминает, как от страха он окаменел: "Ужасе духъ мои. Избеже душа моя от мене. И быхъ, яко камыкъ. И падохъ ниць на земли. Яко ни бяше уже ми крепости стояти на земли" (*Там же. С. 38*).

Перед Авраамом явился страшный ангел: "Бяше видение тела его сапфиръ. И взор лица ему, яко хрисалитъ. И власы главы его, яко снегъ... И одение ризъ его багоръ. И жезлъ златъ в десници его". Ангел пытался смягчить страх Авраама: "Да не устрашить тебе възоръ мои. Ни беседа моя да не съмущаеть душа твоя" (*39—40*).

Дорога Авраама на небо страшна и таинственна. Он шел сорок дней и ночей, не ел и не пил, пришел в горную страну: "И бысть солнцю заходящу. И се дымъ, яко пещныи" (*41*). Ангел посадил Авраама на гигантского голубя, на

правое крыло. Сам ангел сел на левое крыло. Они полетели через пламя. Наконец, долетели до неба.

Авраама встретило множество мужчин, все они говорили на непонятном языке, как вспоминает Авраам: "Зъвуща глаголомь словесъ, его же не ведяхъ". Авраам опять устрашился: "Не могу ныне зрети, уже зане раслабехъ и духъ мой отступаеть из мене". И ангел снова уговаривал: "Не боися" *(42)*.

Последующие зрелища тоже были пугающими. Авраам увидел, например, огненный престол, под престолом четырех ужасных животных. Каждое - с четырьмя головами. Первая голова - львиная, вторая - человечья, третья воловья, четвертая - орлиная. У каждого животного по шесть крыльев. Передними крыльями они прикрывают головы, задними - "одевают" ноги, средними - летят. Головы не прочь ссориться друг с дружкой. Авраам увидел также страшную колесницу, у которой огненные колеса, а каждое колесо заполнено очами *(43—44)*.

Прочие апокрифы тоже добавляли ужасающие детали. Например, рассказывали о херувимах, охраняющих эдем. Они до пупа - люди, грудь - львиная, голова - "иною тварью", руки - ледяные, а в руках - пламенное оружие *("Слово о трех монахах" // Памятники старинной русской литературы. Вып. 3. С. 139, стб. 2. Список XIV в.)*.

Читателям XIV в., вероятно, хотелось страшного, причем больше, чем раньше. Страшное не противоречило систематизаторскому накопительству, свойственному книжникам того времени. Общество исходило из принципа: в хозяйстве все пригодится.

Существовал еще один апокриф о вознесении Авраама на небо: "О явлении Аврааму Михаилом-архистратигом", или "Смерть Авраама". Авраам путешествовал телесно. Это подчеркнуто в апокрифе особой процедурой. Авраам попросил архангела Михаила: "Съ телом хотел бых възити", то есть вознестись телесно. Тогда Михаил взошел на небеса, известил Господа о желании Авраама. Господь разрешил Михаилу: "Поими Авраама с телом". Это исполнил Михаил: "Взя Авраама с телом на облацех" *(83—84)*.

Весь апокриф процедурен, он описывает церемонию за церемонией. Так, Авраам видит, как сортируют души. Двое ворот, одни - маленькие, другие - большие, между ними на престоле сидит Адам, мимо него ангелы влекут души людей. Адам плачет и смеется. Плачет, когда души влекут в большие ворота, то есть в "пагубу". Смеется, когда души ведут в тесные ворота, этим душам предназначена жизнь. Плач Адама всемеро сильнее его смеха соответственно распределению душ.

Видит Авраам и церемонию предшествующего суда. Около рая находится судное место. Очередная душа предстает перед судьей, вопит и молится, отрицает свои грехи. Судьей выступает Авель, он велит херувиму принести две книги. При книгах - мужчина в тройном венце, с золотым жезлом, это Енох, "книгочии правдивыи". Енох раскрывает книги по повелению судьи, ищет записанное и обличает грешную душу. Слуги гневаются и хватают несчастную, мучают ее *(Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. С. 85—86)*.

Видит Авраам самую первую эсхатологическую церемонию: Смерть является умирающему и выводит душу. Перед праведником Смерть появляется красивой, в венце, "с покорением" идет к праведнику. Он умирает, словно

впадает в сон. Перед грешниками же Смерть является многоглавой, головы у нее змеиные и пр. (*89—90*). Смерть ведет душу на судное место.

Эсхатологическая церемониальность также была нужна читателям. Формировалась систематизированная эсхатология XIII-XIV вв., нравились описания предметов, существ, эмоций, церемоний.

Остальные апокрифы содержат отдельные кусочки мозаики. Чаще всего они указывают цифровые подробности, отягощающие или пугающие. Например, в ад ведет 500 ступеней, высота дьявола - 600 локтей, "уста же его, яко пропасть глубока", его держат 617 ангелов (*"Воспрошанье святого апостола Варфоломея" // Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 17, 22. Список XIV в.).*

На небо ведет 12-тиступенчатая лестница, по бокам лестницы 24 человеческих лица, по лестнице восходят и нисходят ангелы (*"Лествица Иакова" // Там же. Т. 1. С. 91).*

На небе лежат книги, толщина их равна 7 горам, длину их невозможно охватить разумом, книги запечатаны 7 печатями (*"Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской" // Там же. Т 2. С. 175).*

Некоторые произведения превратились в счетный перечень и бытовали в таком виде. Таков отрывок "О памяти смертней и об исходе души" из "Жития Иоанна Милостивого", изложение состоит из перечня 20 мытарств (*Великие минеи четии. СПб., 1897. Ноябрь, дни 1—12. Стб. 866—867).*

Иногда числовые выкладки сопровождались объяснениями, например, о важных посмертных днях. Отмечается третий день по смерти, "третины", потому что тогда воскрес Христос, воскресил Адама, Еву и всех праведников. Отмечается девятый день, "девятины": тогда Христос явился ученикам. Отмечается двадцатый день, "полусорочины": тогда явился Христос Луке и Клеопе. Отмечается сороковой день, "сорочины": тогда Христос вознесся на небо. Ангелы держат грешную душу сорок дней. Если в эти дни помянут душу, сотворят ей службу, поставят свечу, то ангелы поставят душу перед Богом. Если нет, то ожидает душу ад (*"Вопросы Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах" // Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. С. 194—195; "Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на горе Елеонской" // Там же. С. 198—199).*

Наборы числовых данных - это эсхатология вкратце. Тенденция к сжатой эсхатологии тоже проявилась, особенно в вопросо-ответных произведениях.

Появилось и русское эсхатологическое сочинение. Послание об эдеме написал новгородский архиепископ Василий Калика в 1347 г., адресовав его тверскому епископу Феодору Доброму. Послание - плод длительных систематизаторских усилий Василия, о чем он упомянул: "Пребых много дний о взыскании" сведений, "темь, еже изыскав, и се пишу..." (*Памятники литературы Древней Руси: XIV — середина XV века / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова. М., 1981. С. 42).*

Не загробный мир интересовал Василия, а земные доказательства существования эдема на востоке, то, как вырисовываются географические предместья эдема. Эдем, по-видимому, окружен высокими отвесными горами, с земли до неба, с них стекают четыре реки: Тигр, Нил, Фисон, Евфрат. Из Нила вылавливают алоэ, которые течение выносит из рая, как и яблоки и финиковые ветви (44).

Есть, очевидно, другой проход к эдему, открытый новгородцами. Там на горе лазоревой краской нарисован Деисус. Солнца не видно, оттого что сияет свет ярче солнца. Из-за гор доносятся ликующие голоса. Гора, вероятно, не так непроходимо высока. Достаточно вскарабкаться по мачте новгородской лодки, "юмы", с нее можно перелезть на гору к раю (*46, 48*).

Люди, увидевшие эдем, ничего не рассказывают, потому что стремительно бегут к эдему, исчезают, или же от полученного впечатления мгновенно умирают на земле. Значит, нечего рассказывать и автору. Фантазировать прагматичный Василий не хотел.

В XI-XIV вв. на Руси сформировался основной фонд эсхатологических памятников, преимущественно переводов с греческого. Тогда ощущалось близкое дыхание византийской культуры, благодаря которой древнерусское общество прошло полный курс эсхатологии. Точнее, не все общество, а монашество, служители церкви.

Эсхатологические темы XV–XVI вв.

С XV в. поток эсхатологии ослабел. Переписывались старые произведения, добавления делались лишь по мелочам, но очень даже земным.

Так, в конце XV в. составили апокриф "О всей твари", обозрение того, что сотворил Бог. Загробному миру уделено мало внимания. Автор, в частности, задавался пикантным вопросом: видел ли кто-нибудь ангелов нагими. Оказывается был случай: "Богородица нагимъ естествомъ видела Гавриила" (*Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. С. 349*).

Перевели немецкое "Двоесловие Живота и Смерти", то есть диалог Жизни и Смерти. Существовало несколько редакций этого перевода-переделки. Первая редакция - конца XV в., в ней вообще не упоминалась душа, ничего загробного, речь шла о земных делах. Смерть представала фантастической, но материально-земной. Она - страшный зверь, ревет, как пантера, полна червей и змеев, идет с кривой косою, простирает человека по земле, попирает его ногою (*Повести о споре Жизни и Смерти / Исследование и подготовка текстов Р.П.Дмитриевой. М.;Л., 1964. С. 141–142*).

В 1520-30-х гг. появилась третья редакция повести, где говорилось о душе, покаянии и пр. Но земные мотивы усилились. Душа напоминала птичку, выпархивала из тела, как птица из силков, юноша сажал ее на свою руку, держал. Смерть шествовала с обозом оружия, с мечами, пилами, серпами, бритвами и пр. (*146*). Детали были заимствованы из "Жития Василия Нового" (25, 28), но в повести все происходило уже не на небе, а на земле.

В 1530-40-е гг. с польского перевели "Разговор магистра Поликарпа со Смертью". Здесь Смерть выглядела совсем как человек, нищий, больной, старый, разбойный. Поликарп около церкви встретил эту Смерть: "Узрел человека нагаго. Образом велми шкаредна. Худа. Бледна. Жолта лица. Лщисть, акы медница. Конець носа ей отпало. Изо очию пловет кровава роса. Тело ся на ней сморщило. Превязала главу рубищем. Крива уста. Мещет очима. Закалающе грозно, косу в руце имея. Выпала свои кости" (48).

Оземнение описаний усилилось в XV-XVI вв. Читателям это, вероятно, нравилось, притом уже читателям-не монахам.

Вершиной поздней эсхатологии стал "Луцидариус", который перевели с немецкого не позднее первой трети XVI в. Второе название сочинения - "Златой Бисер". То, действительно, был бисер разнообразных сведений, в основном о мироздании, в том числе о небе, рае, аде, душах.

"Луцидариус", в отличие от предыдущих рыхлых эсхатологических произведений, являлся ученым трактатом. Учитель подробно, но сжато и логизированно, отвечал на вопросы ученика. "Луцидариус" явил чудеса книжной систематизации, в ответах учителя было собрано все, известное по заданным темам, по этому поводу в предисловии объявлено: "Иже бо во иныхъ книгахъ что обрящемъ сокровенно, въ сеи же книге положено откровенно... въ кратких словесехъ зело лепо объявися" (*Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 421*).

Деловитость характеристик присуща "Луцидариусу". Например, о преисподнем аде сказано много в немногих словах. Ад сверху узок, а ниже широк, глубина ада безмерна, даже души, первыми брошенные в ад, еще не достигли его дна. Геенский огонь гораздо жарче огня земного. Ад полон огненных драконов и червей, там летает диавол, из его уст исходит огонь и смрад. Там же течет студеная река, которую не может нагреть адский огонь, она смердит смолой и серой.

Кроме преисподнего, есть еще верхний ад, расположенный на земле, на вулканах, где горит сера и смола. Там тоже мучатся души, но не навечно, им предстоит спасение.

Есть также места, близкие к аду. Это Сицилия, в Сицилийской земле много скважин, из них бьет горящая сера, больше ничего в том крае нет. Ад - непосредственно под той землей.

Вход же в ад - "на конце земли". Живые люди туда не могут дойти, там мрак и тьма, всегда полно дыма и смрада *(425—426, 441, 466)*.

Все четко и лаконично, но впечатляюще расписано в сообщениях "Луцидариуса". Так, сказано, что небо "есть подобно видомъ воде", непрерывно "течетъ оно велми", перемещается вместе с солнцем, луной, звездами. Небо состоит из трех небес. Первое небо - от земли до луны, в нем обитают лукавые духи, они "пакости деютъ" людям, тело духов составлено из воздуха. Второе небо - от луны до звезд, там "воздухъ велми огненъ", там находятся ангелы. Третье небо - огненное, на нем - Бог с небесными силами *(426—427)*.

Эсхатологические сведения в "Луцидариусе" максимально упрощены, в том числе об эдеме. Эдем находится выше всего на земле, рядом с небом. Дойти до эдема невозможно: великие горы, лесные чащи, "мраки и мглы", врата эдема охраняет пламенное оружие. Внутри эдема исходит источник, он разделяется на четыре реки, которые текут в раю под землею и лишь пройдя рай, "прошибутся наверхъ земли" *(427, 429—430, 457)*.

"Луцидариус" перевели не для монашеской братии", а для "любезного читателя". Так назван в предисловии потребитель сочинения. "Любезному читателю" нужно было что попроще.

Эсхатология распределилась на старую, подробную, и новую, схематическую. Разноречащие сведения стали разводить по читателям: ученому монаху положено читать про десять небес, простецу достаточно знать о трех.

"Синодик"

"Синодик"- это целая книга в основном о поминовении умерших, книга сформировалась в XVII в., имела разные варианты в повествовательном составе. "Синодик" стал образцом новой эсхатологии, он содержал лишь краткие предметные рассказы, среди них много эсхатологических выжимок.

Предметно объяснялся обычай поминовения, заметно иначе, нежели в апокрифах. Когда умер человек, два дня ожидаем, двое суток ангел водит душу умершего: "Ово къ дому. Ово ко гробу. И где хощетъ". Душа, как птица без гнезда (*Шляпкин И.А. Синодик Псковского Спасо—Мирожского монастыря. СПб., 1880. С. 120. Ср.: Петухов Е.В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 17, 361. Это "Повесть Макария Александрийского, чесо ради третины, и девятины, и сороковины правят* по *умерших")*.

Третий день отмечаем по двойной причине. Что-то происходит с телом, на третий день "человек изменяется вида". Нечто происходит и с душой, которую возводят по мытарствам. Безгрешную душу на небесах встречают ангелы со свечами и фимиамом, целуют душу, препровождают ее к престолу Господню (*Шляпкин И.А. Синодик... С. 116, 120; Петухов Е.В. Очерки... С. 366—368*).

Девятый день отмечаем вот почему. На девятый день "все растечется здание", то есть тело распадется. А душу водят по райским местам с третьего дня до девятого. Праведная душа радуется будущему своему местопребыванию, а грешная душа горюет, потеряв рай. На девятый день душа поклоняется Господу вторично, а грешную душу ангелы встречают с плачем (*Шляпкин И.А. Синодик... С. 120; Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 121)*.

Затем душе показывают ад. В двадцатый день душа снова восходит, в великом унынии предстает перед Господом, ее крепко держат ангелы. Оттого отмечаем мы двадцатый день (*Петухов Е.В. Очерки... С. 363*).

Объяснения в "Синодиках" разнятся. Одни "Синодики" утверждают, что душу арестовывают, она уподобляется заключенному, душу стерегут ангелы на небесах, "на уреченнемъ месте", душа содержится "в дряхлости и в сетовании" с двадцатого до сорокового дня (*Петухов Е.В. Очерки... С. 363)*.

Но другие "Синодики" умалчивают о заключении, сообщая, что душу тридцать дней водят по аду, показывают муки, с десятого до сорокового дня. На сороковой день "сердце тогда погибаетъ", "умершего до основания все тело в составехъ разрушится", а душа предстает перед Богом, в третий или в четвертый раз, для суда. Вот почему мы отмечаем "сорокоустие" (*Шляпкин И.А. Синодик... С. 117, 121; Петухов Е.В. Очерки... С. 356)*.

Суд над грешной душой страшен, "гнев Божий приходит на душу ту", шестикрылые херувимы закрывают лицо Господне, душа предается немилостивым ангелам, грешную душу изгоняют пламенным оружием (*Буслаев Ф.И. Исторические очерки... Т. 2. С. 121*).

Некрещеную душу не поминают. Ангелы берут ее на первое небо, оттуда отсылают в ад (*Петухов Е.В. Очерки... С. 172)*.

В "Синодике" нет грандиозных картин, все изображения фантасмагоричны, но отдают бытом. Например, ад напоминает банное помещение с огненными муками и студеными муками. Студеные муки сильнее огненных: "Ежели вложить в студеные муки превеликую огненную гору, тотчасъ ледъ будет". В

аду собралось гомонящее, как в бане или огромном зале, сборище: "Во адских мукахъ безпрестани крикъ превелии, шум презелный, плачь, слезы, стенание, воздыхание, болезни, яко раждающей, скрежетъ ужасный зубовъ... Грешники ревутъ, кричат... Инии рыдают". И т.д. (*Петухов Е.В. Очерки... С. 251—254).*

Скопище людей пребывает во тьме. Иногда туда проникает свет, тогда грешники могут видеть друг друга (Петухов Е.В. Очерки... С. 175).

В "Синодике" преобладают сугубо локальные рассказы о судьбе отдельного человека. Вот умер алчный человек, бесы привели его к сатане, отвели грешника в огненную баню, положили на огненное ложе, дали ему выпить чашу гнева Божия, стали трубить в уши огненное трубами, пламя выходило из ноздрей, наконец, ввергли грешника в огненный колодец (Петухов Е.В. Очерки... С. 182).

Рассказы из "Синодика" распространялись и как самостоятельные повестушки с одной элементарной эсхатологической картиной. Например, ад - это озеро в тине, по существу, болото. Головы грешников то всплывают по шею, то погружаются. Сунешь туда руку - рука смердит (*Памятники старинной русской литературы / Поц ред. Н.Костомарова. СПб., 1860. Вып. 1. С. 100, стб. 2 "Повесть о грешной матери").*

Нередко рассказ сводился к описанию позы, вернее, скульптурной группы. Вот грешница сидит на страшном змее, два великие ужа душат ее шею, два ужа сосут ее груди, два нетопыря дерят ее очи, два великих пса грызут ее руки, на ее голове - ящерицы, сколько волос - столько ящериц, в уши воткнуты огненные стрелы, из уст исходит огонь (*Памятники старинной русской литературы. Вып. 1. С. 105, стб. 2. Ср.: Шляпкин И.А. Синодик... С. 126).*

Лубочной упрощенностью "Синодика" завершилась средневековая эсхатология. Эсхатологическое учение началось с монахов. Эсхатологическая популяризация распространилась у мирян.

Прочие произведения XVII в.

Древнерусская эсхатология имела несколько завершений, а не один конечный путь развития, так обмелевшая река разбегается ручейками.

Один из путей был шире остальных: многие, но разные произведения ориентировались на "Синодик", на упрощенность и узость его картин: духовные стихи, сочинения протопопа Аввакума, пьесы так называемого школьного театра.

Духовные стихи не описывали загробный мир, они ограничились мотивом встреч души на том свете.

Душа с телом расставалась, как птенец со гнездом.
Возлетает и приходит в незнаемый мир.

Встреченные ангелы допытываются у души:

Ты куды, душе, быстро течешь путем своим?

(Бессонов П. Калеки перехожие: Сборник стихов и исследование. М., 1864. Вып. 6. С. 316)

В другом стихе душу встречают бесы, душа подымается по небесной лестнице:

На первую ступень ступила.
И вот встретили душу грешную

Полтораста врагов.
На другую ступень ступила.
Вот и двести врагов.
Вот на третью ступень ступила.
Вот две тысячи врагов возрадовалися

(Петухов Е.В. Очерки... С. 301—302).

Аввакум сильнее всех упростил эсхатологические картины, особенно в своем "Житии" 1670-х гг. Рай виделся им как городок, комнатка. Душа попадает "во светлое место", минует "многие красные жилища и полаты", входит в самую красивую палату. В палате стоят столы, на них постлано что-то "бело", должно быть, скатерти. На скатертях "блюда з брашнами стоять". В конце стола "древо кудряво повеваетъ", украшено разными красотами, словно выставлено в кадке *(Памятники литературы Древней Руси: XVII век / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова. М., 1839. Кн. 2. С. 395).*

Это скромный рай для скромных людей. Даже ангелы выглядят скромно, у них нет разлета крыльев, "бело у ушей техъ их", вот и все крылья. Эсхатология для людей, привыкших к бедности, ничего не видевших, кроме бедности.

Школьные драмы тоже давали упрощенные картины, ведь эти пьесы разыгрывались учащимися и стремились быть доходчивыми для публики. Школьные драмы показывали муки в аду, но не как широкое зрелище, они рассказывали лишь о внутренних переживаниях только одного грешника, который вопиял в геенском пламени:

Но коль люта алчьба стужает!
Коль люте жажда язык распаляет!
. . . .
Кто ми поможет? Кто другом явится?
Кто з огня люта изъята потщится?
Кто ми даст в муках лютейших отраду?
Кто краплю воды языку в охладу?

("Ужасная измена сластолюбиваго жития с прискорбным и нищетным" 1701 г. // Пьесы школьных театров Москвы / Памятник подгот. А.С.Елеонская. М., 1974. С. 80)

Эти жалобы сценически очень удобны, но они почти не эсхатологичны: такой лирический монолог мог декламировать болящий или несчастный, но не обязательно персонаж, находящийся в аду.

Эсхатология не просто упрощалась, а замещалась чем-то иным, разным в разных жанрах словесного искусства. Замещение началось уже в первой четверти XVII в. Так, в 1623 г. князь Хворостинин сочинил очень большое церковно-догматическое слово о царствии небесном. Только о небесах, о рае. При этом автор обошелся без конкретики, без предметных деталей, написал в основном о чувствах души, попавшей в рай. Души в раю ощущают: "вечную радость... вечное веселие... неизглаголанное ликование... непрестаемое ликование... ликование радостное... утешение... покой... наслаждение... нескончаемое ликование... светлое радование... чюдное веселие". В раю "слаткая надежда в радости неизглаголанной... богодарованное веселие, недоведомая сладость... неусыпаемое веселие... и возсияет во сердцахъ веселие и сладость страха Божия... надежда незыблемая... непрестанная любов к Богу... отимется

тогда ярость, сице же и желание плотцкое... но неусыпная бодрость... тамо превелия свобода" и т.п. (*Петухов Е.В. Из истории русской литературы XVII века: Сочинение о царствии небесном и о воспитании чад. СПб., 1893. С. 23–47*).

И.А.Хворостинин обвиненный в еретичестве и сосланный в Кириллов монастырь, там написал указанное сочинение, чтобы оправдаться. Автор тщательно избегал упоминания апокрифических сведений, эсхатологию, в сущности, заменил риторикой.

Усыхание эсхатологии в XVII в. несомненно. Эсхатология на Руси эволюционировала от древнейшей внезапной роскоши к нараставшей скудости. Тому способствовали две особенности древнерусского общества. С одной стороны, верность православным канонам, все строже контролируемая. Тут не пофантазируешь. Эсхатологическая тематика на Руси не вышла за пределы церковной. С другой стороны, любовь к земному, усиливавшаяся с течением времени и особенно в XVII в. Потусторонним миром соответственно интересовались все меньше.

Исключение составляет "Пентатеугум". Его автор - Андрей Белобоцкий, польский шляхтич, поступивший на русскую службу, перешедший в православие, но неоднократно обвиненный в ереси.

"Пентатеугум" составлен в середине 1690-х гг., "на русском диалекте". Это довольно большое стихотворное сочинение из пяти "книг", 166 "песен" о смерти, страшном суде, рае, аде, а также о суете человеческой жизни. "Пентатеугум" резко выделялся свободой эсхатологических картин, открыто индивидуальным подходом к эсхатологии.

Ад был изображен как дрянной городишко. К нему ведет перевоз через реку. Людей "хватают, садят в лодку Ахерона". Стоят "караулы при порогах" с приставами (*Горфункель А.Х. "Пентатеугум" Андрея Белобоцкого. (Из истории польско–русских литературных связей) // Труды Отдела древнерусской литературы. М.;Л., 1965. Т. 21. С. 52*).

Отворяются городские крепостные ворота, "у ворот гостей стречают ведьмы". Внутри града скачут мегеры и химеры. Приставы ведут людей "в двор сатаны", люди подсматривают в щели забора, видят дома языческих богов (*52–54, 57*).

Во дворе и городе - "окна", своего рода люки на земле, ими покрыты "ямы", пещеры, пучины. Когда "окна" раскрывают,- скрипят ржавые крюки. В "ямах" развернута бурная деятельность. В "окно" выскакивают искры. "Гремит стрельба, пуле летят, шум, дым под небо самое". "Ломят молотами" (*53–54, 56*).

Ад напоминает фабрику, завод. На подобную ассоциацию наводит сам автор:

... таковой пламень воздает,
На заводах тако страшный железный огнь не бывает (*54*).

Оттого в аду много орудий, приспособлений, чаще железных: "Печи, и ледники, и кр юки", "веревки, цепи, вериги, кнуты, пилы и топоры, ножи, мечи" и пр. (*52–53*).

Одновременно ад - это некое мясное производство. "Огня много зело, кругом горшков под котлами", "рожнов много, и сковород, бань, печей розженных, бритв острых, кипящих вод". Автор снова сам подсказывает ассоциацию: "Телеса с душами варят... Жир плывет, что з лавок мясных" (*54, 56*).

Людей заставляют обжираться, как в корчме или как на пирушке. Питье и закуски отвратительные:

В рот им лиют место вина кисель дехтяной довольно.

. . . .

Порчь сподобие подливка на их преславней пирушке.

Чрево мышей им закуска, черви, пауки, легушки.

Дело кончается дракой:

Всяк суседу творит пакость, не могут на ся смотрити,

Рвут ся, дерут и кусают, ранами ся уязвляют.

Беси з угла поглядают, з драки ся их улыбают *(55)*.

Рай же, напротив, это столичный город. Автор так и называет рай: "Что возвещу о столицы победоносцов Христовых?" (61). В раю разъезжаю кареты знати:

Столько солнцов с коретами с златыми ту увидиши.

Столько князей тысящами многими в небе сочтеши.

Столько дворян, полководцов... *(40)*.

В городе "златыи площади, и дворы, переулки, и улицы, и гульбище" *(59)*.

"Пентатеугум" написал горожанин и для горожан. "Пентатеугум" не предвосхитил литературу Нового времени, но уже отделился от средневековой русской литературы.

Подведем итог. Эсхатология началась со внезапного расцвета. Однако ранняя зрелость сменилась долговременным усыханием. Эсхатологические темы были постоянными, но третьестепенными, их значимость неуклонно уменьшалась в литературе. Древнерусская литературная эсхатология пополнялась только переводами или переделками зарубежных произведений, оставаясь на Руси несколько чужеродной, экзотической темой. В широкое общественное обращение вошли лдишь немногие примитивные сведения. Подобный тип развития можно определить как затухающий, непродуктивный.

Предложенный нами обзор все-таки поверхостен, описателен. Только более глубокое исследование эсхатологии приведет к определению ее истинного литературного значения.

А.Н.Ужанков

КОГДА И ГДЕ БЫЛО ПРОЧИТАНО ИЛАРИОНОМ "СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ"

До сих пор единственной общепринятой в науке остается датировка "Слова о Законе и Благодати", предложенная еще 150 лет назад /в 1844 г./ протоиереем А.В.Горским при первой публикации памятника.[1] По мнению ученого "Слово" написано между 1037 и 1050 годами. В качестве нижней границы принято им сообщение "Повести временных лет" под 1037 г. о "заложении" Софии Киевской и завершении строительства Благовещенской церкви на Золотых воротах в Киеве. Верхней - смерть в 1050 г. великой княгини Ирины - жены Ярослава Мудрого, о которой говорится в "Слове" как о живой.

В дальнейшем ученые практически не подвергали сомнению эти крайние границы, стремясь их только сузить. Так М.Д.Приселков заметил, что "Слово", вероятнее всего, было написано до 1043 г. - злополучного похода на Царьград сына Ярослава Мудрого - новгородского князя Владимира Ярославича, иначе бы оно не имело бы такого приподнятого праздничного настроения, и в нем как-то бы отразилось это крупное поражение русских.[2]

Н.Н.Розов, публикуя в 1963 г. Синодальный список сочинений Илариона, отвел это уточнение М.Д.Приселкова, сославшись на мир русских с греками в 1046 г., закрепленный позднее браком Всеволода Ярославича с дочерью византийского императора Константина II Мономаха /предположительно - Марией [3]/. Главная же заслуга Н.Н. Розова в изучении "Слова" заключается в том, что он обнаружил очень важный датирующий "Слово" признак - реминисценции из Пасхальной и Благовещенской служб.[4] Даже в самом названии памятника - "О законе Моисеомъ данеемъ и о благодети и истине Исус Христомъ бывшии" перефразированы заключительные слова Евангелия от Иоана / I;17 /, читаемые в первый день Пасхи:"Яко законъ Моисеомъ данъ бысть. Благодать же и истина И/су/с Х/ристом/ъ бысть."[5] Резонно полагая не случайным совпадение евангельских текстов, читаемых на Пасху и Благовещение, со "Словом", Н.Н.Розов предположил, что "Слово о Законе и Благодати" было произнесено Иларионом в"церкви Благовещения на главных Золотых воротах на второй день после ее

престольного праздника и в первый день Пасхи - 26 марта 1049 года". Польский профессор Вацлав Грыневич, выступая 1.02.1988 г. в Ленинграде на 3-й международной церковной конференции, согласился с определением "Слова" как п а с х а л ь н о й проповеди.[7]

Но почему "Слово" написано именно в 1049 г.? Совпадение двух праздников - Благовещения и Пасхи - могло дать толчок художественному раскрытию темы и подсказать саму тему, но только ли одно совпадение праздников явилось поводом для написания "Слова"? Если браться утверждать подобное, тогда нужно объяснить, почему "Слово" не могло быть написанным в 1022 г., когда была кириопасха - полное совпадение 25 марта двух господских праздников ? Или же в 1038 г., когда, как и в 1049 г., Благовещение было кануном Пасхи ? И такие утверждения не так давно /уже после Н.Н.Розова/ были сделаны соответственно Н.Н.Никитенко [8] и Л.Боевой [9].

Поводом для произнесения "Слова о Законе и Благодати" послужило, по мнению Н.Н.Розова, торжество "в честь завершения киевских оборонительных сооружений" [10] - "важнейшего события того времени".[11]

То, что завершение строительства стены вокруг Киева, возведение Золотых ворот и церкви Благовещения на них и, наконец, Софии Киевской - были важнейшим событием того времени, - это несомненно, как и то, что это событие могло послужить поводом для создания "Слова". Вопрос в другом: в каком году оно произошло?

По сути дела, первым по важности датирующим "Слово о Законе и Благодати" признаком для многих ученых, в том числе и для Н.Н. Розова, было упоминание в "Слове" Софии Киевской - русской митрополии. Причем о ней в "Слове" совершенно ясно говорится как о построенной и уже украшенной:"Иже дом Божии великыи святыи его премудрости създа на святость и освящение граду твоему, юже съ всякою красотою украси златомъ, и сребромъ, и камениемъ драгыимъ, и съсуды честными. Яже церкви дивна и славна всемъ округъниимъ странамъ, яко же ина не обрящется въ всемь полунощи земнеемъ ото въстока до запада."[12] После этого сообщения о Софии следует другое - о церкви Благовещения на Золотых ворота:"Предалъ люди твоя и градъ святеи, всеславнии, скореи на помощь христианомъ святеи Богородици. Еи же и церковь на великыихъ вратех създа въ имя пер-

ваего господьскаего праздника - святааго Благовещениа"/С.190/.

По этому поводу Н.Н.Розов пишет:"Важно отметить, что о завершении постройки оборонительных сооружений созданием надвратной церкви Благовещения говорится в "Слове" после того, как было сказано о сооружении и украшении Софийского собора, который, по словам оратора, уже был в то время известен "округым странам". Такая последовательность появления двух крупнейших сооружений эпохи Ярослава Мудрого подтверждается летописными данными."[13] Далее Н.Н. Розов ссылается на известное сообщение "Повести временных лет" по Лаврентьевскому списку под 6545 /1037/ годом:"В лето 6545. Заложи Ярославъ городъ великый, у него же града суть Златая врата; заложи же и церковь святыя Софья, митрополью, и посемь церковь на Золотыхъ воротехъ святыя Богородица Благовещенье, посемь святаго Георгия манастырь и святыя Ирины."[14]

Если довериться сообщению "Повести временных лет", допуская, что закладка Софийского собора в Киеве произошла только в 1037 г., то тогда естественным будет полагать, что завершение всех строительных работ и украшение Софийского собора не могло быть ни в 1022 ни в 1038 годах, когда так же совпадали Благовещение и Пасха, и только к 1049 г. все работы могли закончиться. Рассуждая именно таким образом Н.Н.Розов и остановился на датировке "Слова" 1049 г.

Однако в той же статье 1037 г. "Повести временных лет" несколько дальше говорится о Софийском соборе как о законченном, причем почти теми же словами, что и в "Слове о Законе и Благодати": "... Ярославъ же сей ... любимъ бе книгамъ, и многы написавъ положи в святей Софьи церкви, юже созда самъ. Украси ю златомь и сребромь и сосуды церковными, в ней же обычныя песни Богу въздають в годы обычныя."[15] Так-что из этой статьи "Повести временных лет" не совсем понятно, был ли Софийский собор в 1037 г. только заложен, или же уже построен.

Между тем, I Новгородская, Никоновская, Тверская, Львовская и др. летописи сообщают о начале строительства "города Ярослава" и, соответственно, закладке Софии Киевской под 1017 г.[16]:"Въ лето 6525...Того же лета заложи Ярославъ градъ Киевъ,... и Златаа врата постави, и церковь святыа Софии заложи..."[17] А Н4Л и С1Л сообщают о "свершении" Софии в 1037 г.

До середины 80-х годов нашего столетия так и не сложилось единое мнение на сей счет, и обе точки зрения были приблизительно равно аргументированы.

К 1017 г. основание Софии относили Е.А.Болховитинов, Д.В.Айналов, Н.Н.Брунов, Н.Н.Воронин, Н. Н.Ильин, в настоящее время - С.А.Высоцкий и П.П.Толочко. К 1037 г. - П.Г.Лебединцев, М.А.Максимович, Н.И.Петров, Ю.С.Асеев, М.К.Каргер, А.Поппе.[18]

Только в работах последних лет /особо следует отметить старания С.А.Высоцкого и П.П.Толочко/ аргументированно доказано, что Софийский собор в Киеве был заложен в конце второго десятилетия XI в., и уже к середине тридцатых годов строительство его было завершено.

Самостоятельные друг от друга исследования статей под 1036 и 1037 гг. "Повести временных лет", проделанные П.П.Толочко [19] и С.А.Высоцким [20], с привлечением других летописных и письменных источников, привело исследователей к одному и тому же выводу: каменный Софийский собор был заложен Ярославом Мудрым вскоре после киевского пожара 1017 г. и закончен к 1037 г.

Этот вывод подтверждают и два неоспоримых доказательства.

Во-первых, открытые С.А.Высоцким граффити на стенах собора, относящиеся к 30-м годам. Это - недатированная надпись о рождении Всеволода, т.е. сына Ярослава Мудрого в 1030 г.[21] и греческая надпись, содержащая дату 6540 /1032/ г.[22]

Во-вторых, не привлекавшийся до сих пор письменный источник, точно датируемый 1039 г. В "Повести временных лет" под 1039 г. имеется следующее сообщение:"В лето 6547. Священа бысть церкы святыя Богородиця[x], юже созда Володимеръ, отець Ярославль, митрополитомь Феопемптомъ."[23] По счастливой случайности до нас дошло

---

[x] Речь идет именно о Десятинной церкви, выстроенной Владимиром Святославичем и перестроенной /"обновленной"/ Ярославом Мудрым, а не о неизвестном соборе Успения Пресвятой Богородицы, как предположил Л.Махновец.[24] Доводом для этого утверждения служит тот факт, что в Десятинной церкви покоились мощи св.Климента Римского, привезенные Владимиром из Херсонеса, а именно к св.Клименту обращено "Слово на обновление...", о котором пойдет речь ниже.

"Слово на обновление Десятинной церкви", в котором упоминается в благодарственных словах св.Клименту Римскому и "великая митрополия", т.е. Софийский собор,"...присный заступниче стране Рустей, и венче преукрашенный славному и честному граду нашему и велицей митрополии же мати градомъ." [25]

Думается, сказанного п о к а вполне достаточно, чтобы принять к рассмотрению версию о завершении строительства Софийского собора в Киеве в 1037 году.

Речь идет именно о завершении строительства собора и украшении внутри его "всякою красотою... - златомъ и сребромъ и камениемъ драгымъ, и съсуды честными ", но не об окончании внутренней отделки храма фресками и мозаикой. Обращает на себя внимание тот факт, что ни "Слово о Законе и Благодати", ни "Повесть временных лет" не говорят о них, т.е. мозаике и фресках. Эта работа растянулась на годы.[26] Если бы внутренние отделочные работы были завершены тогда же, то об этом, несомненно, сообщили бы и письменные источники, как это было в случае с собором в честь св.Бориса и Глеба:"Христолюбивый же князь украси церковь 5 верхъ и всякыми красотами, иконами и иными п и с ь м е н ы."[27] Кстати сказать, Вышгородский храм в честь св. Бориса и Глеба, судя по повествованию "Чтения о Борисе и Глебе" и "Сказания о Борисе и Глебе" возводился в начале 20-х годов, т.е. тогда же, когда строилась и София Киевская. Это напоминание необходимо тем исследователям, которые полагали и полагают, что Ярослав Мудрый занялся строительными работами в Киеве только после 1036 г., став, по смерти своего главного соперника - Мстислава Черниговского, единодержавным правителем. Интересно отметить, что Мстислав Черниговский в 30-х годах интенсивно строил Спасо-Преображенский собор в Чернигове - главный городской храм, правда, не успел его закончить ко времени своей кончины в 1036 г., но его тело все же было положено в недостроенном соборе.[28] Надо полагать, Ярослав Мудрый, возводя Софию Киевскую - самое грандиозное сооружение того времени, не намерен был уступать своему сопернику.[x] Хотя, конечно же, не соперничест-

[x] Об относительно быстром строительстве в то время может свидетельствовать пример возведения Софии Новгородской. Согласно НПЛ она была заложена "повелением князя Ярослава"в 1045 /6553/ г., а завершена в 1050 /6558/ г.[29] По смерти в 1052 г. кн.Владимир Ярославич, построивший собор, был положен в нем.

вом было вызвано возведением Софии Киевской. Не исключено, что оба храма строились византийскими мастерами.[30]

Обычно первое освящение храма осуществлялось по завершению строительства, чтобы в нем уже можно было проводить богослужение. Второе - после окончательной отделки. Могли освящать и один раз - по завершению отделочных и живописных работ.

Тот факт, что мы не знаем точного года освящения Софии Киевской, но имеем дату - 4 ноября, косвенно свидетельствует, что храм освящался дважды, как и София Новгородская и Десятинная церковь /правда, последняя после достройки галерей/. Требуется минимум 2 года для просушки стенной штукатурки, на которую наносились фрески. Сам процесс росписи был весьма длителен, поэтому и не удивительно, что имеется сообщение о присутствии византийских живописцев в Киеве в 40-е годы.[31] Дополнительные аргументы о завершении Софии в I037 г. будут еще представлены ниже, а сейчас вернемся к датировке "Слова о Законе и Благодати".

Если София Киевская, церковь Благовещения на Золотых воротах, стена вокруг города были завершены в I037 г., тогда нет никаких оснований относить торжества по случаю окончания строительства к I049 г., а, стало быть, и датировать "Слово о Законе и Благодати" этим годом.

Ближайшим к I037 г., когда Благовещение и Пасха также совпадали, как и в I049 г., был I038 г. В свое время Н.Н.Розов его исключил из рассмотрения по двум причинам: поскольку, по его мнению, "в это время еще не была построена и украшена София и не было еще монастырей "на горах", в Киеве, о которых говорится в "Слове о Законе и Благодати"[32] /речь идет, на его взгляд, о монастырях Георгия и Ирины, построенных Ярославом Мудрым/.

Но нельзя теперь не учитывать тот факт, что София Киевская была, очевидно, построена в I037 г. и не может служить причиной поздней датировки "Слова". Рассмотрим второй аргумент Н.Н.Розова.

Из самого "Слова" отнюдь не ясно, о каких монастырях в нем идет речь. Если настаивать, что Георгия и Ирины, выстроенных Ярославом, то "Слово" нельзя тогда датировать даже I049 г., поскольку доподлинно известно, что монастырская церковь св.Георгия была освящена митрополитом Иларионом /автором исследуемого "Слова"/ только 26 ноября I05I г., о чем свидетельствует Проложное сказа-

ние "Об освящении церкви Георгия перед вратами св.Софии."[33] Скорее всего, речь в "Слове" шла о тех же монастырях на Киевских горах, о которых упоминает Нестор в "Сказании, что ради прозвася Печерьский манастырь":"Антоний же прииде въ градъ Киевъ, мысляще, где пребыти. И походи по м а н а с т ы р е м и не възлюби ни въ е д и н о м же где бы жительствовати: Богу не волящу. И нача ходити по дебрем, и по горам и по всем местом, и на Берестово прииде и обретъ печеру, и вселися въ ню, ю же беша ископали варязи, и в ней пребысть въ велицем въздрьжании. По сих же преставльшуся великому князю Владимеру..." и т.д.[34] То есть, еще во времена Владимира Святославича был уже не один монастырь, а "Слово" не уточняет, что монастыри "на горах" основаны Ярославом Мудрым.

Стало быть, обе причины, выдвинутые Н.Н.Розовым против датировки "Слова" 1038 г., не могут быть приняты во внимание.

Но можно ли "Слово" датировать 1038 г. только на основе совпадения двух праздников, ведь основное событие - окончание грандиозного строительства так называемого "города Ярослава" было, по свидетельству "Повести временных лет", в 1037 г.?!

Несомненно, эта дата требует самого тщательного изучения, впрочем, как и вся статья "Повести временных лет" под 1037 г. Она представляет собой похвалу Ярославу Мудрому за его созидательную деятельность, любовь к церкви, распространение христианства и учреждение митрополии, уважительное отношение к книгам, учреждение школ, основание в Софийском соборе библиотеки и т.д.

Обычно такая характеристика деятельности князя помещалась в летопись под годом его смерти, как бы подводя итог его жизненного пути. На этом основании многие исследователи полагали, что расположена она в "Повести временных лет" не на своем месте, тем более, что носит следы позднего происхождения /как уже говорилось выше, церковь св.Георгия одноименного монастыря была завершена и освящена только в ноябре 1051 г./. Но с другой стороны, приведенная в "Похвале" характеристика Ярослава Владимировича очень близка его характеристике в "Слове о Законе и Благодати".

Насколько случайно это совпадение?

Если "Слово о Законе и Благодати" написано в 1038 г., а "Похвала" Ярославу в "Повести временных лет" после 1051 г., то она

по отношению к "Слову" вторична, и, возможно, испытала его влияние. Однако, что для нас весьма важно, помещена под 1037 г., т.е. в непосредственной близости к предполагаемому нами времени создания "Слова". Чем это может быть вызвано?

Здесь мы должны на какое-то время погрузиться в хронологию и попытаться разобраться в событиях 1037/1038 годов. Напомню, что на Руси в XI-начале XII вв. /когда создавалось "Слово" и "Повесть временных лет"/ сосуществовали два календарных года: 1-го марта было древнеславянское начало года, а 1-го сентября начинался церковный год, как это было в Византии. Древнерусские летописцы употребляли мартовское начало года. Но поскольку для общего летоисчисления пользовались византийской "мировой эрой" с точкой отсчета - "сотворением мира" в 5508 г. до Рождества Христова, "то встал вопрос о соотношении лет русского мартовского и византийского сентябрьского года. От 1 марта до 1 сентября - 6 месяцев и от 1 сентября до 1 марта - 6 месяцев, т.е. 1-м марта и 1-м сентября год делился на две равные части. Поэтому между мартовским и сентябрьским годом такого же численного обозначения мыслимо два соотношения. Мартовский год мог начинаться полугодом позже сентябрьского или, как говорят, быть "моложе" сентябрьского. Этот год называется в нашей литературе мартовским... Мартовский год мог начинаться и раньше сентябрьского и быть "старше" сентябрьского. Н.В.Степанов, сделавший предположение о наличии двух весенних начал года, назвал такой год ультрамартовским."[35] Н.В.Степанов, а за ним и Н.Г.Бережков объяснили расхождения датировки одного и того же события в разных летописях на один год не ошибкой летописцев или переписчиков, а наличием двух весенних стилей в древнерусском летописании.[36]

К примеру, в "Повести временных лет" по Лаврентьевскому списку убийство Ярополка Изяславича датируется 22.XI.6594 г., что соответствует 1086 г. по мартовскому стилю. В этом случае от 6594 г. необходимо отнять 5508 лет. Однако в ПВЛ по Ипатьевскому списку убийство датировано 22.XI.6595 г., и если от указанного года отнять 5508, то получим 1087 г., т.е. несовпадение дат /"ошибку"/ на год. На самом деле, в Ипатьевской летописи дата приведена по ультрамартовскому стилю, и от 6595 г. следует вычитать не 5508 лет, а, с учетом ноября месяца, 5509 лет, тогда

получим все тот же I086 г., соответствующий дате Лаврентьевской летописи. Из этого примера видно, что нам важно правильно избрать единую точку отсчета - мартовский или сентябрьский стиль - в определении точного времени того или иного события.

Просмотрев по разным спискам ПВЛ датировку церковных и гражданских событий, я обнаружил одну закономерность: даты церковной истории, как-то: освящение церкви или смерть церковных иерархов, совпадали по разным спискам. Например, освящение в августе I039 г. Десятинной церкви; перенесение 2 мая I072 г. мощей св.Бориса и Глеба; смерть 3 мая I074 г. Феодосия Печерского; начало строительства в июле I078 г. Успенского собора в Киево-Печерской лавре и его освящение I4 августа I089 г. и т.д. Все эти даты привязаны к церковному сентябрьскому году. Что же касается фактов гражданской истории, то факты, приведенные по ультрамартовскому стилю совпадали с церковным сентябрьским годом с сентября по февраль; а по мартовскому стилю совпадали с сентябрьским с марта по август. Эта закономерность отражена и в имеющихся хронологических таблицах.[37]

Из этого сопоставления напрашивается довольно простой, но важный для нас вывод, что сентябрьский /византийский или церковный/ год можно признать стержневым. В этом нет ничего удивительного, ведь пасхалии и, соответственно, подвижные православные праздники, регулировавшие не только церковную жизнь христиан, рассчитывались, /да и само летоисчисление велось/ именно по сентябрьскому году. То есть, в своих рассчетах нам надлежит опираться на "свободно конвертируемые" даты сентябрьского года.

Для этого требуется очень точная - до числа месяца - дата отсчета. По счастливой случайности она имеется и в граффито Софии Киевской, и в Ипатьевской летописи.

На стене Софийского собора выцарапана надпись:"В лето 6562 /I054/ месяца февраля в 20-е успение царя нашего..."[38], которая согласуется с сообщением Ипатьевской летописи:"В лето 6562/I054/ Преставися князь Рускии Ярославь... Ярославу же приспе конець житья и предасть душю свою месяца февраля вь 20 в суботу первой недели поста в святаго Федора день".[39]

Обе даты даны по сентябрьскому стилю /совпадавшему в данном случае с ультрамартовским, поскольку был месяц февраль/, т.е.

в пересчете на летоисчисление от Р.Х. получаем:

6562 - 5508 = 1054 г.

/Для матровского стиля - это 1055 г., поскольку от 6562 следует отнимать 5507 лет.[40]/

В конце летописной статьи имеется приписка:"...живе же всехъ леть Ярославъ 70 и 6".[41] Если вести счет по сентябрьскому летосчислению /с учетом февраля месяца/, то на 1038 г. приходится 60-летняя годовщина жизни Ярослава Мудрого:[x]

/6562-16/ - 5508 = 1038 г. или же:

1054 - 16 = 1038 г.

Рассчеты по ультрамартовскому стилю дают тот же результат по месяцу февралю:

/6562-16/ - 5508 = 1038 г.

Однако для мартовского стиля они иные, поскольку нужно вычитать 5507 лет, а не 5508:

/6562-16/ - 5507 = 1039 г.

Это, подчеркиваю, рассчеты по месяцу февралю, т.е. от дня смерти Ярослава Мудрого, случившейся в конце мартовского года.

Между тем, мы выше предположили, что"Слово о Законе и Благодати" было прочитано в районе 25-26 марта 1038 г., когда Благовещение было кануном Пасхи, т.е. в начале мартовского года. В таком случае рассчеты этой даты дают иные результаты:

Март. стиль	Сент.стиль	Ультрамарт.стиль
/6562-16/-5508=1038	/6562-16/-5508=1038	/6562-16/-5509=1037

Для сентябрьского стиля они остались прежними, и совпали на сей раз с мартовским стилем. В то же время по ультрамартовскому стилю 60-летие Ярослава Мудрого приходится на 1037 г. И именно этот год фигурирует в летописях /Ипатьевская летопись вообще тяготеет к ультрамартовскому стилю,что видно хотя бы из приведенного выше примера с убийством Ярополка Изяславича в 1086 г./.

Мы не знаем, отмечались ли в Древней Руси такие юбилеи, но

---

[x] В комментарии к статье 6545 /1037/ Ипатьевской летописи Л.Махновец верно указал, что она"юбилейная", приуроченная к 60-летию Ярослава Мудрого, но не объяснил, почему 60-летие "пришлось" на 1037 г., а не на 1038 г., если Ярослав Мудрый умер в 1054 г. в 76-летнем возрасте.[42]

напрашивается вывод, что похвала Ярославу Мудрому в ПВЛ под 1037 годом и похвала ему в "Слове о Законе и Благодати" могла быть приурочена к 60-летию князя /по церковному сентябрьскому стилю/.

Интересно, что это не единственная годовщина, которая пришлась на 1037/38 г.

Как известно, Константинопольская София - символ православия и прототип Софии Киевской, была сооружена в 532-537 гг.[43] То есть, на 1037 г. приходится ее пятисотлетняя годовщина! Несомненно, Ярослав Мудрый знал об этом, и постарался закончить к этой годовщине Софию Киевскую.

Удивляет тот факт, что летописи сохранили точные даты освящения Десятинной церкви 14 августа 1039 г., св.Георгия 26 ноября 1051 г., церквей св.Бориса и Глеба 19 мая 1072 г. и 1 мая 1115 г., церкви Успения Пресвятой Богородицы 14 августа 1089 г. Киево-Печерского монастыря и т.д. но не приводят точной даты освящения Софийского собора в Киеве - главного собора Русской митрополии! Правда, в приписке к Мстиславову Евангелию указано на освящение Софии Киевской 4 ноября,[44] но не указан год. Можно предположить, что это был именно 1037 г. по сентябрьскому /византийскому/ летосчислению, т.е."юбилейный" для Софии Константинопольской, если смотреть на событие от Пасхи 26 марта 1038 г.

Вот какое соотношение стилей относительно 4 ноября 6546 г.:

Март.стиль	Сент. стиль	Ультрамарт.стиль
6546-5508= 1038 г.	6546-5509= 1037 г.	6546-5509= 1037 г.

Таким образом, на 1037/38 г. выпадает знаменательная дата, несомненно, отмечаемая всем православным миром - 500-летие Софийского собора в Константинополе / 500 лет - это значительный временной отрезок, на который обращает внимание и Библия - Быт.5,32; 11,11/. Думается, к ней было приурочено и завершение строительства Софии Киевской, освящение которой состоялось 4 ноября 1037 г., и открытие в этом же году самостоятельной Киевской митрополии. Практически, три важнейших события, по поводу каждого из которых можно было бы произнести торжественное "Слово", пришлись на один год. Но и это еще не все "юбилейные даты".

Как известно, Владимир Святославич крестил Русь летом 6496 г.:

6^z-1529

Март. стиль	Сент. стиль	Ультрамарт. стиль
6496-5508= 988 г.	6496-5508= 988 г.	6496-5509 = 987 г.

Опять проявились расхождения в один год, если смотреть на событие от Пасхи 1038 г. Но 26 марта 1038 г. по сент. стилю соответствует 26 марта 1037 г. по ультрамартовскому стилю. Таким образом, "расхождения" в стилях нивелируются, и все они свидетельствуют, что на Пасху 26 марта 1038 г. приходится 50-летняя годовщина крещéния Руси Владимиром Святославичем.

Судя по тому, как на 50-летии акцентировалось внимание в Библии, этой дате придавали особое значение /а за ней - и 500-летию/: "Лето 50-е и да прославите..., лето оставления, знамение се будеть вамъ... И оставление, знамения да будеть се вамъ, лето 50-е,... лето буди вамъ: да не сеете ни жнете еже само изникнеть ... яко знамение есть, оставления свято да будеть вамъ"/"Острожская Библия", Левит,25,10-12/. В синодальном переводе Библии это звучит так:"...И освятите пятидесятый год... да будет это у вас юбилей... Пятидесятый год да будет у вас юбилей: не сейте и не жните... ибо это юбилей: священным да будет он для вас"/Левит,25,10-12/.

Как видим, в старославянском языке не было слова "юбилей", и это понятие выражалось словами "лето оставления знамение". Но важно то, что 50-летнюю годовщину особо выделяли, именно как "юбилей".

Но и это еще не все, поскольку мы не указали на центральное событие года, прямо связанное со "Словом о Законе и Благодати": к празднику Благовещения 1038 г. была закончена и освящена церковь Благовещения Пресвятой Богородицы на центральных Золотых воротах! Но об этом событии разговор особый.

Таким образом получется, что не только 1) стечением 25 и 26 марта праздников Благовещения и Пасхи знаменателен 1037/38 г., но и: 2) завершением строительства оборонительных сооружений вокруг Киева; и 3) освящением церкви Благовещения на Золотых воротах; 4) открытием самостоятельной митрополии в Киеве; 5) 500-летием Софии Константинопольской, к которому 6) было завершено строительство Софии Киевской; 7) 50-летием принятия и распространения кн.Владимиром христианства на Руси; и, наконец, 8) 60-летием самого Ярослава Мудрого.

Примечательно,что все эти события так или иначе отражены в "Слове" и, надо полагать, именно они в неповторимом более в исто-

рии стечении и послужили поводом для его написания. Рассмотрим их несколько подробнее.

Как сказалось в "Слове" стечение двух праздников - Благовещения и Пасхи - в некоторой мере показал Н.Н.Розов. К этой теме мы еще вернемся ниже.

Заслуга Ярослава Мудрого в архитектурном и фортификационном обустройстве Киева отмечена Иларионом в словах благодарности кн.Владимиру, оставившему после себя достойного преемника и завершителя всех отцовских дел: второго Соломона - продолжателя дел Давида:"Сынъ твои Георгии, его же сътвори Господь наместника по тебе, твоему владычеству..., иже недоконьчаная твоа, наконьчи ... Иже дом Божии великыи святыи его премудрости създа на святость и освящение граду твоему... И славный градъ твои Кыевъ величьствомъ, яко венцемь обложилъ. Предалъ люди твоа и градъ... святеи Богородици. Еи же и церковь на великыихъ вратех създа въ имя перваага господьскаага праздника - святаага Благовещениа.../I90/.

В первой, догматической части "Слова", повествуется о древнем законе Моисея и молодой Евангельской Благодати, и как Благодать, хотя и позже пришла к людям, но стала выше Закона, и как "вера... благодатная по всей земли распростреся и до нашего языка руськаго дойде", и "вся страны благый Богъ помилова и насъ не презре, въсхоте и спасе ны и въ разумъ истиный приведе"/С.67/, и как младохристианский народ русский, хотя и позже других к истинной вере пришел, но стал равноправным в христианской семье. Более того, во второй части, содержащей похвалу Владимиру Святославичу, крестившему, словно апостол, землю Русскую, даже проводится идея некоторого преимущества "последних" /т.е. "молодых"/ христиан, перед "первыми", по аналогии Благодать - Закон. К тому же, Иларион высказывает идею избранности русского народа Богом, поскольку крещен он был не через апостолов, а Божьим изволением. В этом многие исследователи увидели попытку Илариона противостоять Византийскому политическому диктату и стремление отстоять политическую независимость Руси от Константинополя /отсюда, видимо и титул "кагана" кн. Владимира в "Слове", и"царя"в граффито, как самодер- 45
жавного правителя/ и право на самостоятельную русскую митрополию.

Открытие самостоятельной русской митрополии /до этого Киевская епархия управлялась или непосредственно из Константинополя, или же из Болгарии/,[46] расценивалась как значительная политическая победа Ярослава Мудрого.

То есть, я хочу сказать, что Иларион богословски обосновал в "Слове" идею самостоятельной Киевской митрополии, открытой в 1037/38 г. Но вторая часть - это и историко-богословская концепция прихода христианства на Русь, которому исполнилось уже полвека, и благодарственное слово Владимиру Святославичу, крестившемуся самому / на его крещении даже больше акцентируется внимания, нежели на крещении Руси/ и крестившему Русь. Тем он и равен апостолам.

Западногерманский ученый Л.Мюллер полагал даже, что "Слово о Законе и Благодати" представляет собой проповедь, имеющую цель подготовки канонизации кн. Владимира[47]. С этим утверждением согласиться трудно, поскольку великий князь Владимир Святославич был канонизирован при митрополите Кирилле II /1243-1281/, только после 1240 г. Нельзя допустить, что процесс канонизации растянулся на двести лет, к тому же в XI в. не было еще предпосылок для этого церковного акта.[48]

При Ярославе Мудром стал слагаться только местночтимый культ первых русских святых кн.Бориса и Глеба.[49]

Наконец, 60-летней датой можно объяснить как благоприятную оценку жизненной деятельности Ярослава Мудрого, так и похвалу ему, и пожелания в конце ее, напоминающие пожелания юбиляру: "в мире и въ съдравии пучину житиа преплути, и въ пристанищи небеснааго заветриа пристати, невредно корабль душевны и веру съхранышу, и съ богатеством добрыими делы ... стати... пред престоломъ вседрьжителя Бога, и за трудъ паствы людии его приати от него венець славы нетленныа..."/С.194/.

Так восемь тем, актуальных для 1038 г./по сент. стилю/, отразились в "Слове о Законе и Благодати". Пять из них /кроме завершения строительства стены и Золотых ворот, церкви Благовещения и Софии Киевской/ исторически никак не могут быть отнесены к 1049 г., но по своей значимости куда более важны: 50-летняя годовщина крещения Руси кн.Владимиром, 500-летие Софии Константинопольской, приуроченное к нему открытие Киевской митрополии и "юбилей" Яро-

слава Мудрого , и послужили, на мой взгляд, поводом к написанию "Слова" именно в 1038 г.

На эту же дату, кажется, указывают и две детали "Слова".

1. Только в "Слове" центральные ворота Киева, на которых была возведена церковь Благовещения, названы просто "великими", а не "Золотыми". Практика названия их "Золотыми"- позднейшая. Когда они были только построены, они не имели такого именования, и этот факт отразило "Слово" - близкое по времени создания к завершению строительства. А летописная статья под 1037 г., написанная, как указывалось выше, после 1051 г. /освящение церкви св.Георгия/, использует более позднее их название - "Золотые".

2. В Синодальном списке к "Слову о Законе и Благодати" примыкает "Молитва" Илариона, известная в Древней Руси как "Молитва Илариона митрополита Российского в нашествие иноплеменных и за бездождие и в смертоносие и за всяко прошение" /Рук. ХУI в. Синодальной библиотеки № 774/.[50] Она была написана, когда Иларион уже стал митрополитом Киевским.[51] "Молитва" и "Исповедание веры", прочитанное им, видимо, при интронизации, значительно отличаются по стилю и языку от "Слова о Законе и Благодати".

Сопоставление "Молитвы" и "Исповедания веры" со "Словом", по мнению переводчика и комментатора сочинений Илариона А.П.Белицкой, "показывает, что между этими произведениями весьма немалый отрезок времени /подчеркнуто мной - А.У./" [52] И с этим мнением необходимо согласиться. Разница в два года /1049 г.- "Слово" и 1051 г. - "Исповедание веры"/ не привела бы к столь заметным отличиям в языке и стиле. Но это тема уже отдельного исследования.

Временная разница в написании "Слова" или в 1049 г. /Н.Н.Розов/,или же в 1038 г. - существенна и составляет 11 лет. Скупые биографические данные, приведенные "Повестью временных лет" под 1051 г., свидетельствуют, что до поставления в митрополиты Иларион был священником в Берестово, но не сообщают никаких данных, на основе которых можно было бы заключить, что он мог написать в 1038 г. свое знаменитое "Слово":"...князю Ярославу любяще Берестовое и церковь сущую святых Апостолъ, и попы многы набдящю, и в них же бе прозвутерь именемь Ларионъ, мужь благъ и книженъ."[5]
Но имеются они в другом сочинении.

Как хорошо известно, князь Ярослав Мудрый вместе с Иларионом составил "Устав князя Ярослава" о церковных судах, в котором, правда, Иларион именуется уже митрополитом. Однако "Свиток Ярославля" /по рукописи нач. ХУI в./ сохранил дату своего составления:",..написан же быст свиток сей номоканонов в лето от создания мира 6540", т.е. в 1032 г., и имеется в нем всего 10 статей,[54] по сравнению с 39-ью в краткой и 55-ью в пространной редакциях "Устава Ярослава"[55]. То есть, возможно, "Свиток Ярославля" отразил раннюю, в начале 30-х годов, работу кн.Ярослава и Илариона над сводом русских законов, которая в бытность Илариона митроплитом вылилась в известный "Устав Ярославля".[x][57]

§ 2

То, что помимо Пасхальной темы в "Слове" отражена и Благовещенская, объясняется не одним только стечением праздников 25 и 26 марта 1038 г., но и, думается, связью "Слова" с новоосвященной церковью Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах.

К такому выводу приходишь на основании исследования "Слов", написанных и произнесенных по случаю освящения /"обновления"/ церкви или собора, и , прежде всего, "Слова на обновление Десятинной церкви", отстоящего от "Слова о Законе и Благодати" всего на год. Сопоставление "Слова о Законе и Благодати" со "Словом на обновление Десятинной церкви" интересно еще и тем, что последнее, т.е. "Слово на обновление...", содержит явные следы знакомства со "Словом о Законе и Благодати" и вступает с ним в церковно-идеологическую полемику.

Как известно, Десятинная церковь была построена еще кн. Владимиром. Священником тогда в ней был поставлен Анастас Корсунянин, привезенный кн.Владимиром из Корсуни после своего крещения. Анастас был греком, и Десятинная церковь сохранила на долгие десятилетия прогреческую ориентацию. В ней находилась христианская

---

[x] Дошедший до нас текст "Устава Ярослава" сложился не сразу во время Ярослава Мудрого, а на протяжении XI-XП вв. /до нас дошли 6 редакций "Устава"[56]/. Поэтому сопоставление "Свитка Ярославля" с "Уставом Ярослава" по объему весьма условно.

святыня - мощи /"глава"/ св.Климента Римского, почившегс в Корсуни, так же привезенные в свое время кн.Владимиром. Этим Десятинная церковь /да и "цесятиной" из княжеской казны/ выделялась среди других церквей.

Так вот, I4 августа I039 г. митрополит-грек Феопемпт освятил ее после достройки южной и северной галерей.[58] По этому поводу в праздник Успения Пресвятой Богородицы I5 августа, по окончании божественной литургии и было, видимо, прочтено "Слово на обновление Десятинной церкви".[x]

Обращено оно к св.Клименту, по словам автора "Слова на обновление...", "апостолам сопрестольнику, ангелам равночестному"/С. I75/, поскольку вера христианская /"благодать"/ в Русской стране "пришествием святаго Климента створися и утвердися"/С.I74/. И в этом автор видит основную заслугу св.Климента, "приснаго заступника стране Рустей"/С.I74/.

Здесь совершенно очевидна противоположная Иларионовой религиозно-политическая доктрина. Своим крещением Русь обязана не стараниям равноапостольного кн.Владимира, а св.Клименту, ученику апостола Павла, третьего после Петра и Павла епископа Рима, сосланного императором Траяном /98-II7/ в Херсонес /Корсунь/.[59] Можно предположить, что оно ставило своей целью укрепление культа св.Климента на Руси, как ее крестителя и покровителя. О заслугах же кн.Владимира в деле крещения Руси "Слово на обновление..." даже вскользь не обмолвилось.

Между тем, многие смысловые параллели позволяют заключить, что автор "Слова на обновление..." был достаточно хорошо знаком со "Словом о Законе и Благодати" Илариона.

<u>"Слово о Законе и Благодати"</u>	<u>"Слово на обновление..."</u>
"Се бо уже и мы съ всеми христиаными славимъ Святую Троицу... <u>И уже не идолослужителе</u> зовемся,	"...идеже бо жертвища бесомъ беша, ту святыя церкви славятъ Отца и Сына и Святаго Духа...

[x] Хотя точная дата освящения Десятинной церкви /"обновление" = "освящение", см.: Срезневский И.И.Словарь древнерусского языка. т.2.-М.,1989.-С.566; пример из "Чтения о Борисе и Глебе":"Сътвори архиепископъ обычное храму обновление, рекше освящение"/ доподлинно известна из ПВЛ по Лавр. и Ипат. спискам, ее пытаются "найти" до сих пор. См.: А.Ю.К а р п о в "Слово на обновление Десятинной церкви" по списку М.А.Оболенского// Архив русской истории.I992,№1 С.86-I00.

/нъ/ христиании..., и уже не капище сътонино съграждаемъ, нъ Христовы церкви зиждем..." /С.172/.

"И бывшимъ намъ слепымъ..., и потыкающемся намъ..., к сему же и гугнахомъ языки нашими, моляще идоли, а не Бога своего и Творца, посети насъ человеколюбие Божие, и уже не последуемъ бесомъ, но ясно славимъ Христа Бога нашего." /С.68/

"... домъ Божий великъ святый его премудрости създа, но стоитъ и украшение граду твоему..., и славный градъ твой Кыевъ величьствомъ яко венцемъ обложилъ..."/С.74/

/О Десятинной церкви в обращении к кн.Владимиру/
"...святаа церкы святыя Богородица Мария..., идеже мужьственное твое тело лежить, ожидая трубы архангеловы."/С.74/

/Обращение к кн.Владимиру/
"Помолися о земли своей и о людехъ,... да съхранитъ я въ мире и благоверии, преданемъ тобою..., и да кленется всяко еретичьство, и да соблюдеть я Господь Богъ отъ всякоа рати

Тем же и мы, убегающе невъзблагодатиа, славимъ и хвалимъ и кланяемся въ Троице поему Богу..." /С.174/.

"...И отци бо суть чадолюби, не гнушаются младеньствующихъ при разуме и гугнующи языкомъ, но паче любятъ и присвояютъ; того ради непотребныи языки врагъ ныне понуженъ..."/С.175/ "Мы же ныне единодушно... славу и благодарение возсылаемъ даровавшему... разумъ..." /С.176/

"... и венче преукрашенный славному и честному граду нашему и велицей митрополии же мати градомъ..." /С.174/

/О Десятинной церкви в обращении к св. Клименту/
"Владычня матере церкви божественная, въ нейже по истиньне честное твое тело лежа, аки солнце просвещаетъ вселенную.." /С.174-175/ /И ни слова о кн.Владимире, покоящемся там же/

/Обращение к св.Клименту/
"Беси прогоними бываютъ и недузи отбегаютъ, рати безъ успеха възвращаются, и еретицы проклинаются, преславная же вера възрастаетъ наипаче,... благоденьствуемъ греховъ прощение тобою угодниче

и пленениа, отъ глада и всякои скорби и сътуждениа,... и прияти ... венець славы нетленныа."/С.76/

"... епископи и прозвитери и диакони - и весь клиросъ ..., мужи и жены, малии и велии, вси людие исплъныше святыя церкви, въславиша глаголюще: /следует хвала Богу -А.У./ Боже нашъ, слава тебе!"/С.7I/

Христовъ, надеемся получити о уповании жизни вечныя..." /С.I75/.

"...тобою Рустии князи хвалятся, святители ликують, иереи веселятся, мниси радуются, людие добродушьствують, приходяще теплою верою... и хваляще Бога." /С.I74/

и т.д.

Имеется в "Слове на обновление..." изречение /со ссылкой на письменный источник - Ефес.2,5; 2,8/, которое свидетельствует, что автор "Слова" под понятием "благодать" понимал, как и Иларион, "христианство": "но да сбудется реченное: благодатию есте спасени, идеже умножатся греси, ту преизобилова благодать"/С.I74/.

Особенно же автор "Слова на обновление..." подчеркивал приоритет Десятинной церкви и ее клира перед другими, по причине старшинства ее:"Радуется старейшинствуя въ святителехъ владыка", "да празднуеть светло блаженный твой клиросъ, яко старей всего клироса..."/С.I75/.

Таким образом, автор "Слова на обновление...", а им, по всей видимости, был митрополит-грек Феопемпт, освятивший накануне Десятинную церковь, выразил прогреческую точку зрения на крещение Руси и своим произведением открыл полемику прогреческой партии с Иларионом, выразителем русских национальных идей, выраженных в апостольстве кн.Владимира, поддержанных немного позднее Киево-Печерским монастырем и, в частности, Феодосием и Нестором.

"Слово на обновление Десятинной церкви" показывает, что существовал особый жанр торжественной проповеди на освящение церкви. Этот вывод подтверждает и помещенное под II99 г. в Ипатьевской летописи "Слово на освящение 24 сентября II99 г. церкви св.Михаила" Выдубицкого монастыря.

Причиной нового освящения церкви стало возведение новой каме-

нной стены под церковью, на горе, осуществленной кн.Рюриком Рос
тиславичем. "Слово" содержит, можно уже сказать традиционные, о
ращение к святому покровителю, в данном случае -св.Михаилу, с
призывом /просьбой/ молиться за Русскую землю, и похвалу князю
Рюрику Ростиславичу, строителю. То есть, и тематически, и комп
зиционно, оба торжественных "Слова на обновление" похожи, тем
они похожи и на "Слово о Законе и Благодати". Кстати сказать,а
"Слова на обновление церкви св.Михаила" знал и "Слово о Законе
Благодати" и "Слово на обновление Десятинной церкви". Вот по о
ной параллели из них:

"Сл. на обн. ц. св.Михаила"	"Сл. на обн. Дес. церкви"
"... акы вдовица она две меднице и прочие на милость твою надеюще-ся, слову ятися о Господе дерза-емъ." /ПСРЛ,Т.П,-СПб.,1908,-Стлб. 713/	"...яко убогия вдовица ст похвалою две медницы... т великую хвалу чтуще..." /С.175/
	"Слово о Законе и Благод
"... не токмо и в Руских концехъ ведома, но и сущимъ в море далече во всю бо землю..." /Там же, Стлб.713/	"Не въ худе бо и не въ н доме земли владычествова но въ руской, яже ведома слышима есть всеми конци мля." /С.70/

В науке давно уже был поднят вопрос: имеют проповеди пис
ную или устную природу. Мнения на сей счет разделились. Оба "
ва на обновление" однозначно на это отчевают.

"Слово на обновление Десятинной церкви":

"... благороднымъ богочетцомъ отъ многа мало написавъ, а
не починувъ, яко грубъ сыи" /С.175-176/.

"Слово на обновление церкви св.Михаила":

"... и нашея грубости п и с а н и е приими акы даръ сл
сенъ на похваление добродетели... княжения твоего"
/Ипат. лет., Стлб. 712/.

Уместно здесь напомнить и слова Илариона из "Слова о З
и Благодати": "Ни къ неведущиимъ бо п и ш е м ъ, нъ преиз

насыттышемся сладости книжныа"./С.156/.

Думается, есть все основания заключить, что торжественная проповедь создавалась письменно к определенной дате, а затем читалась в храме после литургии. Эта традиция, как мне кажется, отражена в сохранившемся иносказательном выражении "читать проповедь".

Здесь мы подошли вплотную к проблеме жанра "Слова о Законе и Благодати". По этому поводу Н.Н.Розов писал:"Неопределенность, точнее необычность жанра "Слова о Законе и Благодати", вероятно, замечалась и древнерусскими книжниками: этим следует, по нашему мнению, объяснить отсутствие постоянного места для него в рукописных сборниках преимущественно Торжественниках и Златоустах... Старейший список "Слова", его отрывок соседствует в фрагменте сборника XII-XIII в. с концом какого-то "Слова" о воскресении, а более поздние сб-ки - "Торжественники" помещают его обычно между циклом слов и поучений на евангельские чтения цикла Цветной Триоди, или праздничных Миней."[60]

"Свое постоянное место "Слово" получило позднее и лишь в сб-ках новгородского происхождения, в том числе в Четьих-минеях - под 15-м июля, в день празднования памяти князя Владимира, канонизация которого, как полагают, была произведена в 1240 г. в Новгороде."[61]

Говоря о жанре "Слова о Законе и Благодати" Е.Е.Голубинский заметил, что "Слово", "будучи по содержанию догматическим, по форме представляет собою нечто вроде нынешней торжественной академической речи..."[62]

"История русской литературы" в лице В.П.Адриановой-Перетц определила жанр "Слова" как "типичная церковная проповедь"[63] и т.д.

Если учитывать, что п о в о д о м для прочтения "Слова о Законе и Благодати" явилось освящение новой церкви Благовещения на Золотых воротах, то его можно было бы отнести к жанру торжественных "Слов" на освящение /"обновление"/ церкви, как и "Слова" на обновление Десятинной церкви и св.архистратига Михаила. Но широта произведения, многообразие тем, и, не на последнем месте, талант Илариона вывели его из этих узких границ жанра. При этом однозначно можно сказать, что "Слово о Законе и Благодати" не является пасхальной проповедью.

§ 3

Нам предстоит ответить на вопрос, почему "Слово о Законе и Благодати" было прочитано на Благовещение 25 марта 6546 /1038/ г. и не могло быть прочитанным на Пасху 26 марта.

На центральных /или главных, или "первых"/ городских воротах[x], получивших позднее название "Золотых", Ярослав Мудрый соорудил церковь Благовещения Пресвятой Богородицы - в честь первого господского праздника Благовещения, отмечаемого православной церковью 25 марта. По словам Ипатьевской летописи /в Лаврентьевской их нет/, "того деля створи Благовещение на вратехъ, /чтобы - А.У./ дать всегда радость граду тому святым благовещениемь Господнимъ, и молитвою святыя Богородица, и архангела Гаврила." [66]

В таких случаях по церковному Уставу освящение храма происходило не точно в день праздника, а накануне, с тем, чтобы на сам праздник уже можно было отслужить в новом храме праздничную Божественную литургию, поскольку, по тому же церковному Уставу, после

---

[x] Не случайно осаждавшие Киев, будь-то русские князья Изяслав Мстиславич в 1146 г., или Юрий Долгорукий в 1151 г., или половецкий хан Боняк, или его сын Свенч Бонякович в 1151 г., желавший биться именно у "Золотых ворот" /"хощю сечи в Золотая ворота, яко же и отец мой"/, стремились взять город именно через Золотые ворота. Они были символом крепости Киева, поэтому захват их фактически означал взятие столицы Русского государства. Было почетно победителю войти в город именно через центральные, т.е. главные ворота Киева. Но взять их было практически невозможно. Монголо-татары в 1240 г. при штурме Киева даже не стали испытывать свои стенобитные орудия о Золотые ворота. Только после того, как был взят город, они разрушили и Золотые ворота.[64]

Сравните так же в "Слове о погибели Русской земли":"...а угры твердяху каменые городы железными вороты, абы на них великый Володимеръ тамо на въехалъ..." [65]

освящения нового храма "немедленно же совершается о б ы ч н а я литургия" [67], а две литургии - обычная и праздничная - в один день не совершаются.(х)

Такова была практика и в XI в., о чем свидетельствуют письменные источники. Так, в "Чтении о Борисе и Глебе" Нестор повествует о двухдневных торжествах по освящению выстроенной в 1072 г. Изяславом Ярославичем церкви во имя св. Бориса и Глеба, и перенесению в нее мощей святых. В первый день была освящена сама церковь, во второй - 20 мая - состоялось перенесение мощей св.Бориса и Глеба, и совершена праздничная литургия, с установлением ежегодно чтимого праздника святых:"Архиепископъ же събра весь причетъ церьковный, и тако изидоша съ кресты въ преже реченый градъ -Вышгород - А.У./. Иже и пришедъша, створима обычное обновление церькви новей, и святую же литургию въ неи скончаше. И въ другый же день събра митрополитъ вся епископы и вся церькозьники, идеже беста раце святою, хотя пренесение сътворити... Створиша же праздникъ великъ въ ть день, таче разидошася въ свои домы, славяще Бога." [68б]

Аналогичным было последование - освящение новой церкви в канун праздника перенесения мощей св.Бориса и Глеба - при Владимире Мономахе в мае 1115 г.:"И во I-й дьнь месяца маия святиша цьрьковь, в суботу 2 неделе по Пасце. На утрия же, въ святую неделю ... въ вътораи дьнь того же месяца, и начаша пети утрьнюю въ обою цьрьковию." [69] и совершилось перенесение мощей святых и установлен их новый праздник.(хх)

(х) "...Нельзя освящать храмы въ самый день, когда празднуется память того святого или того священного события, во имя и въ честь которых построена освящаемая церковь, чтобы не смешивать двухъ церковныхъ торжествъ, т.е. службы, особо установленной на освящение храма, съ службою храмовою въ честь праздника." [68а]

(хх) При установлении праздника святых в день освящения выстроенной в их честь церкви, после освящения храма совершалась обычная литургия. Об этом может свидетельствовать перенесение мощей св. Бориса и Глеба в выстроенный в их честь Ярославом Мудрым пятикупольный собор:"... И сътвори архиепископъ обычное храму обновление, рекше священие. Раце же святою постави въ церькви на десней стране, месяца июля въ 24 день... Устависта же христолюбивый Ярославъ и преподобный митрополит Иоанъ въ день на всяко лето праздникъ творити има, яко же и ныне свершается. Таче потомъ, яко скон-

7-1529

I4 августа I089 г. в канун праздника Успения Пресвятой Богородицы /отмечается I5 августа/ был освящен Успенский собор /церковь Успения Пресвятой Богородицы/ Киево-Печерского монастыря,[73] о чем свидетельствует Киево-Печерский патерик.[74]

Исходя из церковных правил следует предположить, что церковь Благовещения на Золотых воротах была освящена 24 марта - в канун праздника Благовещения, и тогда на сам праздник 25 марта уже состоялась праздничная литургия. Однако на обычный ход церковных служб налагало отпечаток то обстоятельство,что Благовещение в I038 г. было кануном Пасхи и выпадало на Великую субботу Страстной седмицы. Согласно Типикону, в таком случае, в Великий пяток на вечерни начинают петь праздничные стихиры и "Славу" празднику и праздничные евангельские чтения.

Вечерня Великой пятницы переходит в утреню Великой субботы. На ней совершается праздничная служба Благовещения с евангельскими чтениями.

По тонкому и точному наблюдению Н.Н.Розова,*"Слово" написано на евангельский текст, читаемый лишь один раз в году - в первый день Пасхи /Уже в заглавии "Слова перефразируются последние слова евангельского чтения на первый день Пасхи /Иоанн,I,I7/, в дальнейшем /лл.I75б-I76а/ цитируются I2 и I3 стихи того же чтения... Кроме того, два раза цитируется прокимен, произносимый на вечерне

ча святую литургию, поятъ и благоверный князь Ярославъ на обедъ со всеми обретшимися ту."[70] Приведенная Нестором в "Чтении" информация согласуется и со "Сказанием":"И възгради цьрьковь велику, имеющю вьрховъ 5, и испьса всю, и украси ю всею красотою. И шьдъше съ хрьсты Иоанъ митрополитъ, и князь Ярославъ, и вьсе поповьство, и людие, и пренесоша святая, и цьрьковь святиша, и уставиша праздьникъ праздновати месяца иулиа въ 24: въньже дьнь убиенъ преблаженый Борисъ; въ тъ же дьнь и цьркы священа, и пренесена быста святая."[71] Из этого также можно заключить, что в то время праздничная служба в честь св. Бориса и Глеба не была еще составлена.[72]

в первый день Пасхи /"Кто бо велий яко Бог наш"/. Весь же праздничный, мажорный тон "Слова о Законе и Благодати" напоминает торжественное пасхальное богослужение. - Прим. Н.Н.Розова/. Второй евангельский текст, тема которого развивается в "Слове" относится к празднику Благовещения, когда церковь отмечает событие, стоящее на "стыке" ветхого и нового завета, на грани между "законом" и "благодатью". Если первая тема развивается лишь в первой, догматической части "Слова", то вторая лежит в основе и богословской и исторической части "Слова". В заключительной части "Слова", в похвале Ярославу Мудрому, тема Благовещения переносится совершенно недвусмысленно на конкретно-историческое событие - завершение постройки оборонительных сооружений вокруг Киева и приветствие архангела Богородице переадресовывается городу Киеву." [75]

Этот, в целом верный, анализ "Слова" нуждается в существенных уточнениях по деталям и в сопосталении с правилами церковной службы, определяемой Типиконом для праздника Благовещения, совпадающего с Великой субботой.

Напомню основные темы "Слова о Законе и Благодати":

I часть - "Закон" и "Благодать"

I. Сравнение и сопоставление "Закона Моисея" и Христианства.

2. Тема Иисуса Христа: а/. Рождество б/. История сорокадневного поста в/. Чудеса г/. Учение д/. Распятие и торжество величия Бога.

3. Пророчества и мировая история:

а/. Были пророки, но иудеи не поверили им.

б/. Пришел Иисус Христос - не приняли его.

в/. Русская земля приняла провидением Господним веру благодатную.

г/. Противопоставление русских христиан иудеям.

д/. Обращение к Богу от лица всей Русской земли.

II часть - "Похвала Владимиру Святославичу":

I. По воле Божьей кн. Владимир принял христианство /в отличие от иудеев/. Слава христианству.

2. Распространил христианскую веру по Руси, как апостол, в чем его деяния близки деяниям императора Константина. Строительство церквей.

3. Похвала кн. Владимиру.

4. Похвала его достойному преемнику кн. Ярославу Мудрому.

5. Обращение к кн. Владимиру - молитва.

А теперь остановимся на темах субботней - Благовещенской и воскресной - Пасхальной служб и сравним их с темами "Слова".

Центральное место на утрене в субботу, конечно же, занимает праздничная тема Благовещения, связанная с рождеством Христовым. Ею обусловлены евангельские и проложные чтения, прокимен праздника "Всякое дыхание да хвалит Господа" /нашедший отражение и в "Слове о Законе и Благодати"/, чтения 50-го Псалма и стихиры. Эта тема присутствует в обеих частях "Слова".

Служба длится с раннего утра, продолжается весь день, до вечера, "так что последние субботние песни так называемой пасхальной полунощницы сливаются с началом торжественных пасхальных песнопений - на пасхальной заутрени." [76]

Однако необходимо сказать несколько слов о вечерней службе. Центральное место в ней занимает /в песнопениях и евангельских чтениях/ тема крещения, выраженная в словопении "Елице во Христа крестистеся"; "Вся земля да поклонится тебе, и поеть тебе"; "Воскликните Господови вся земля, пойте же имени его."

После этого совершается литургия Василия Великого. Она начинается чтением I5 паримий, в которых собраны главные пророчества /о них говорится и в первой части "Слова" - А.У./ и прообразы, относящиеся к Иисусу Христу, как искупившему нас от греха и смерти Своей крестной смертью и Своим Воскресением. [77] Все это нашло отражение и в "Слове". "После 6-й паримии... читается Апостол о таинственной силе Крещения. Эти пение и чтение служат воспоминанием обычая древней Церкви крестить в Великую субботу оглашенных." [78]

Центральной же темой второй части "Слова" как раз и является тема крещения, точнее, нисхождение благодати промыслом Божьим на кн. Владимира и распространение им христианства на Руси.

"По отпусте литургии непосредственно совершается благословение хлебов и вина." [79] Присутствующие в храме, соблюдая в последние два дня строгий пост, подкрепляют свои силы "благословенными хлебом и вином" и слушают, в ожидании начала всеночной пасхальной службы, Деяния апостолов, которые могут читаться до 4-го часа ночи /приблизительно I0 ч. вечера/.

И опять вернемся для аналогии к "Слову", поскольку его вторая

часть - это прославление деяний кн.Владимира по утверждению христианской веры на Руси, за которые его и назвали равноапостольным.

Именно в этот небольшой промежуток между литургией Василия Великого и началом пасхальной заутрени, когда после Апостольских деяний Типикон позволял читать из "Слов" Иоанна Златоуста, и было, как мне кажется, прочитано "Слово о Законе и Благодати".

С началом пасхальной литургии и до ее завершения нет места для проповеди, поскольку пасхальная служба совершается по строгому канону и завершается освящением артоса /хлеба -греч./ - большого размера просфоры с изображением Креста или Воскресения Христова. Славя воскресение Господа нашего Иисуса Христа, верующие расходятся по домам. И после пасхальной службы Типикон не предусматривает торжественной проповеди. Именно поэтому "Слово о Законе и Благодати" нельзя назвать пасхальной проповедью.

У меня есть еще несколько соображений по этому поводу. Думается, Н.Н.Розов был не прав, когда писал, что "Слово" написано на евангельский текст , читаемый в первый день Пасхи. "Слово" не написано, а просто использует цитаты /одну - в качестве перефраза из этого текста, впрочем, как и из других. И это не дает право утверждать, что "Слово" было произнесено на Пасху. Более того, имеется небольшая, но существенная деталь, свидетельствующая об обратном. Евангельский текст, отразившийся в "Слове", читается на пасхальной утрене. А вот великий прокимен "Кто бо велий, яко Бог наш", дважды упомянутый в "Слове" - на пасхальной вечерне. То есть, "Слово", учитывая еще и отразившуюся в нем тему Благовещенской службы, не привязано хронологически к определенной службе: утрене или вечерне субботы или воскресенья.

Однако можно с уверенностью сказать, что оно не могло быть, в соответствии с церковным каноном, прочитано на Пасху.

Типикон предписывает, что если праздник Благовещения выпадает на Великую субботу,то на следующий день, т.е. на Пасху, нет отдания празднику Благовещения. То есть, на Пасху тема Благовещения /рождения Христа/, если так можно по-мирскому выразиться, не имеет права звучать, ибо всецело доминирует тема Воскресения Христа. К тому же "Слово" не содержит в себе и основного пасхального песнопения /5 гласа тропаря/:"Христосъ воскресе из мертвых,

7-1529

смертью смерть поправъ, и сущимъ во гробехъ животъ даровавъ", непременно прозвучавшего бы, если бы "Слово" произносилось священником на Пасху, хотя начало его, "Христос воскрес из мертвых" "Слово" приводит, но для Пасхи особенно важна именно концовка. Это дает мне право заключить, что "Слово о Законе и Благодати" было прочитано Иларионом 25 марта 6546/1038/ г. /по сентябрьскому стилю/ на праздник Благовещения в новоосвященной церкви Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах в Киеве, вечером в Великую субботу после литургии Василия Великого перед пасхальной утренней службой.

§ 4

В Благовещенской службе присутствует и тема Премудрости, но она не развита в "Слове" /по сравнению даже с похвалой Ярославу Мудрому в ПВЛ под 1037 г./, что позволяет заключить, что она не была для произведения особо значимой. Если бы "Слово" читалось на Благовещение в Софии Киевской, то, надо полагать, тема Премудрости заняла бы в сочинении Илариона более достойное место.

Что же касается Десятинной церкви, то и там "Слово" не могло быть прочитано, поскольку в Десятинной церкви шел ремонт - с южной и северной сторон пристраивались галереи, а после достройки она была заново освящена только в ноябре 1039 г.

Примечания

[1] Горский А.В. Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе.-М.,1844.-Ч.2.-С.206-207.

[2] Приселков М.Д. Очерки церковно-политической истории Киевской Руси XI-XII вв.-СПб.,1913.-С.98.

[3] Літопис Руський.-К.,1989.-С.98.

[4] Розов Н.Н. Синодальный список сочинений Илариона - русского писателя XI в.// Slavia. Časopis pro slovanskou filologii. - Praha. 1963. Roč.32. S.147.

[5] Розов Н.Н. "В начале было Слово..."//ТОДРЛ.Т.48.-СПб., 1993.-С.89-90.

[6] Р о з о в Н.Н. Синодальный список...-С.I48.

[7] Р о з о в Н.Н. "В начале было Слово..."-С.90.

[8] Н и к и т е н к о Н.Н. "Слово" Илариона и датировка Софии Киевской // Отечественная философская мысль XI-XУП вв. и греческая культура.-К.,I99I.-С.5I-57.

[9] Людмила Б о е в а Старата Киевска Русия. История.Культура. Литература. - София, I983.-С.I48. Исследовательница ошибочно полагает, что в I038 г. также была кириопасха. На самом деле Пасха приходится в I038 г. на 26 марта. См. также: У ж а н к о в А.Н. "Слово" Илариона // Брега Тавриды, №2,I994, С.I70-I7I.

[I0] Р о з о в Н.Н. Синодальный список...-С.I48.

[II] Там же, - С.I47.

[I2] Митрополит Иларион. Слово о Законе и Благодати //Альманах библиофила. Выпуск 26. Тысячелетие русской письменной культуры /988-I988/.-М.,I989.-С.I90. Подготовка древнерусского текста В.Дерягина. В дальнейшем "Слово" и другие сочинения Илариона цитируются по этому изданию с указанием страниц в тексте статьи. Ср.: М о л д о в а н А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона.-К.,I984.-С.97.

[I3] Р о з о в Н.Н. Синодальный список...-С.I47.

[I4] Повесть временных лет //ПЛДР.XI-начало XП века.-М.,I978.-С.I64-I66.

[I5] Там же, - С.I66.

[I6] См.: Т о л о ч к о П.П. Древний Киев.-К.I976.-С.67-68.

[I7] Патриаршья или Никоновская летопись //ПСРЛ.Т.IX-X.-М., I965.-Стлб.75.

[I8] См. разбор разных точек зрения у П.П.Толочко: Т о л о ч к о П.П. Древний Киев,-С.68-73.

[I9] Т о л о ч к о П.П. Древний Киев,-С.70-7I.

[20] В ы с о ц к и й С.А. Светские фрески Софийского собора в Киеве.-К.,I989.-С.I0-2I.

[2I] В ы с о ц к и й С.А. Средневековые надписи Софии киевской/По материалам граффити XI-XУП вв./-К.,I976.-С.9-II.

[22] В ы с о ц к и й С.А. Средневековые надписи...-С.198-200; В ы с о ц к и й С.А. Светские фрески...-С.17-18.

[23] Повесть временных лет -С.166.

[24] Лiтопис Руський - С.92, прим.1 к 1039 г.

[25] Л а в р о в П. Памятники христианского Херсонеса. Вып.II. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности.-М.,1911, -/Дополнение 1/-С.174.

[26] См.: В ы с о ц к и й С.А. Светские фрески...-С.19-30.

[27] А б р а м о в и ч Д.И. Жития святых Бориса и Глеба и служба им.-Пг.,ИОРЯС, 1916.-С.18.

[28] К о м е ч А.И. Древнерусской искусство конца Х- начала XII в.-М.,1987.-С.134-135.

[29] Там же, -С.236.

[30] Л а з а р е в В.Н. Византийское и древнерусское искусство.-М.,1978.-С.214.

[31] В ы с о ц к и й С.А. Светские фрески...-С.18-30.

[32] Р о з о в Н.Н. Синодальный список...-С.147, прим.23.

[33] П о н о м а р е в А.И. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы.-СПб.,1896.-Вып.2.-Ч.I.-С.58-59.

[34]. Киево-Печерский патерик //ПЛДР.XII век.-М.,1980.-С.434. Аналогичное сообщение есть и в испорченной статье ПВЛ под 6559/1051/· годом.СМ.:"Повесть временных лет",-С.170.

[35] К а м е нце в а Е.И. Хронология.-М.,1967.-С.53.

[36] См.: С т е п а н о в Н.В. Календарно-хронологический справочник //ЧОИДР,1917,Кн.I; Б е р е ж к о в Н.Г. Хронология русского летописания-М.,1963.

[37] К а м е н ц е в а Е.И. Хронология.-С.54.

[38] В ы с о ц к и й С.А. Средневековые надписи...-С.215.

[39] Ипатьевская летопись //ПСРЛ,Т.II. Изд.2-е.-СПб.,1908.-Стлб.149-150.

[40] К а м е н ц е в а Е.И. Хронология,-С.79.

41 Ипатьевская летопись-Стлб.151.

42 Лiтопис Руський,-С.89, прим.1 к 1037 г.

43 Там же,-С.88, прим. 2 к 1034 г.

44 В ы с о ц к и й С.А. Светские фрески...-С.21.

45 П р и с е л к о в М.Д. Очерки...-С.100-106.

46 Там же,-С.38-46; К а р т а ш е в А.В. Очерки по истории русской церкви.Т.I.-М.,1991.-С.160-170.

47 Müller L. Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis.- Wiesbaden.- 1962.

48 См. чин причтения к лику святых: Г о л у б и н с к и й Е. История канонизации святых в русской церкви.-Сергиев Посад,1894.-С.24-26; 35; 39-41.

49 У ж а н к о в А.Н. К вопросу о времени написания "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе //Герменевтика древнерусской литературы XI-XIУ вв. Сб.5.-М.,1992.-С.370-412.

50 Р о з о в Н.Н. Синодальный список ...-С.146.

51 Там же,-С.146; Богословские труды.Т.28.-М.,1987.-С.342-343.

52 Молитва митрополита Киевского Илариона//Богословские труды.Т.28.-М.,1987.-С.342-343.

53 Ипатьевская летопись - Стлб.144.

54 Щ а п о в Я.Н. Древнерусские княжеские уставы XI-XУ вв.-М.,1976.-С.138.

55 Законодательство Древней Руси. Т.I.-М.,1984.-С.168-170; 189-192.

56 Щ а п о в Я.Н. Древнерусские княжеские уставы...-С.85.

57 Ср.:"Один из списков устава содержит дату, согласно которой Ярослав с Иларионом совещались об Уставе значительно ранее того времени, когда Иларион стал митрополитом /это было в 1051 году/ - еще в 1032 году, а титул /митрополита -А.У./, возможно, был вставлен в Устав позже."- Вадим К о ж и н о в. Размышления о русской литературе.-М.,1991.-С.102.

[58] Л а з а р е в В.Н. Византийское и древнерусское искусство.-М.,1978.-С.2II.

[59] Ч и ч у р о в И.С. "Книжен муж" Иларион //Прометей,№ I6.-М.,I990.-С.I72.

[60] Р о з о в Н.Н. Синодальный список...-С.I48.

[6I] Там же,-С.I5I; О канонизации кн.Владимира см.: В а с и л ь е в В. История канонизации русских святых // ЧОИДР.-I893.-№ 3.-С.8I /прим. Н.Н.Розова/; см. также: Г о л у б и н с к ий Е. История канонизации...-С.39-4I.

[62] Голубинский Е.Е. История русской церкви.Т.I,Ч.I.-М.,I880.-С.690.

[63] История русской литературы.Т.I.-М.-Л.,I945.-С.45.

[64] Т о л о ч к о П.П. Древний Киев - С.58-60.

[65] Слово о погибели Русской земли //ПЛДР.Т.Ш.-М.,I98I.-С.I30.

[66] Ипатьевская летопись - Стлб.I39.

[67] Полный православный богословский энциклопедический словарь.Т.П.-М.,I992.-Стлб.I7I3.

[68а] Н е ч а е в П. Практическое руководство для священнослужителей. Изд.7-е.-СПб.,I900-С.324.

[68б] А б р а м о в и ч Д.И. Жития святых... -С.22.

[69] Там же, - С.65.

[70] Там же, - С.I9.

[7I] Там же, - С.55.

72 У ж а н к о в А.Н. К вопросу о ремени написания...-С.376-82

[73] Літопис Руський - С.I27, прим.1 к I089 г.

[74] Киево-Печерский патерик - С.430-432.

[75] Р о з о в Н.Н. Синодальный список...-С.I47.

[76] Настольная книга священнослужителя.Т.1.-М.,I992.-С.500.

[77] Там же,- С.500-50I.

[78] Там же, - С.50I.

[79] Там же, - С.50I.

Бучилина Е.А.

ЦИКЛ ВОПРОСОВ ОБ АДАМЕ В АПОКРИФИЧЕСКОЙ "БЕСЕДЕ ТРЕХ СВЯТИТЕЛЕЙ"

Апокриф "Беседа трех святителей" - памятник мировой средневековой литературы, относящийся к очень популярному в народе, но малоизученному в литературоведении жанру вопросов-ответов. Имея более чем тысячелетнюю историю своего существования, он уходит корнями в раннюю византийскую литературу. "Беседа" сложилась на греческой почве, по-видимому, не позднее У1-У11 вв.

Среди вопросо-ответной литературы можно выделить устойчивые, стабильные группы вопросо-ответов, такие, например, как "Вопросы св. Афанасия Александрийского к князю Антиоху", "Вопросы и ответы Василия Великого и Григория Богослова", "Вопросы и ответы Анастасия Антиохийского к Кириллу Александрийскому", "Луцидариус" и др. Но наряду с подобными вопросо-ответными статьями существовали и нестабильные, весьма подвижные группы вопросов и ответов, состав которых часто менялся от сборника к сборнику. К такому виду вопросов и принадлежит "Беседа трех святителей".

"Беседа" довольно четко распадается на 2 части: ветхозаветную группу вопросов и новозаветную, при этом ветхозаветная часть отличается большей последовательностью вопросов /это относится прежде всего к ранним спискам апокрифа/, хронологической их организованностью /например, в греческом сборнике Х111 в. № 2875 Парижской национальной библиотеки за вопросами об Адаме идут вопросы о Каине и Авеле, Ное и потопе, Моисее, Лотовой жене[1]/. Подобная последовательность вопросов свидетельствует о более раннем их происхождении, тогда как новозаветная часть более хаотична, организация вопросов менее последовательна, в ранних текстах они либо примыкают к ветхозаветным вопросам в конце статьи, либо идут вначале и, как правило, имеют прообразовательный характер, либо включаются без всякого порядка в текст и разрывают последовательность ветхозаветных вопросов. Есть тексты, практически полностью состоящие из новозаветного цикла вопросов, что позволяет предположить самостоятельное их существование на раннем этапе развития текста /например, текст из греческого сборника Х111 в. № CL111 Венской Императорской библиотеки[2]/.

Исследование 20 греческих списков Х11-ХУ11 вв., 3 латинских

текстов У11 и 1Х вв. и 140 южнославянских и русских списков Х1У - Х1Х вв. апокрифа показывает, что, по всей видимости, он первоначально состоял из вопросов по ветхозаветной истории, точнее, по пятикнижию Моисея, книге Иисуса Навина, двум книгам Царств и книгам пророков Даниила, Аввакума и Ионы. Сюда входили вопросы об Адаме, Еве, Каине и Авеле, Аврааме, Исааке, Иосифе, Моисее, Илье и Елисее, Сауле и Давиде, Данииле, Аввакуме и Ионе; эти вопросы уточняли различные ветхозаветные события, касающиеся указанных библейских персонажей. Поэтому представляется целесообразным для более глубокого и всестороннего изучения текстов произведения разделение вопросов на ряд тематических циклов, связанных с тем или иным героем библейской истории.

Прежде всего это вопросы об Адаме, которые присутствуют практически во всех списках "Беседы трех святителей", некоторые из них сохраняются без особых изменений на протяжении многих веков, другие постепенно исчезают, третьи появляются лишь в отдельных списках.

В рассмотренных греческих, латинских и славяно-русских текстах обнаружено 44 вопросо-ответа об Адаме. Конечно, полностью они в одном списке не встречаются, выбор их во многом зависел от вкусов составителей и переписчиков. По имеющимся спискам можно проследить историю некоторых из этих вопросов, отражающих представление о мире и человеке средневекового читателя.

Так, в латинском списке У11 в. "*Incipit de plasmatione Adam*" первый вопрос таков: "Где Бог Адама сотворил? - О. Где Христос рожден. Это в городе Вифлееме..."[+] Причем к этому вопросу присоединен краткий рассказ об Адаме хронографического характера, который в других списках разбивается на несколько вопросо-ответов.

Подобный вопрос мог появиться в результате прообразовательной тенденции, когда все события Ветхого завета толковались как прообразы Нового завета. Подобная тенденция получила развитие уже в сочинениях первых апологетов христианства: Оригена, Феофила Антиохийского, Тертуллиана, а затем и отцов церкви - Евстафия Антиохийского, Ефрема Сирина, Афанасия Александрийского, Василия Великого, Иоанна Златоуста и других. Христианские писатели рассматривали Иисуса Христа как "второго" Адама, пришедшего искупить первородный грех, также и в христианских апокрифах об Адаме все

[+] В приложении к статье приводятся вопросы об Адаме, перевод и варианты по греческим и славяно-русским текстам апокрифа.

основные события его жизни /время создания и пребывания в раю, место создания и погребения/ соотносятся с событиями жизни Иисуса Христа. В "Беседе трех святителей" приводятся иногда различные толкования библейских событий. Так, сведение о том, что Адам сотворен в Вифлееме, встречается только в данном случае, тогда как во всех остальных подобных вопросах будет представлена иная, ставшая традиционной версия о месте создания первого человека.

Например, в греческих списках, начиная с Х111 в./№ 2875 сб. Парижской национальной библиотеки, вопрос №4[3]/, приводится следующий вариант вопросо-ответа: "Вопрос. Где найдена земля,из которой рожден человек? - Ответ. В земле Мадиам". В греческом списке ХУ-ХУ1 вв. из библиотеки Лавры св. Афанасия на Афоне[4] ответ более подробный: "Ответ. В земле мадиамской, это в Иерусалиме, между небом и землей, где крест есть, по словам пророка: "Бог же царь наш до мира заключил спасение в центре земли". В греческом тексте ХУ1 в. из сборника № 429 Иерусалимской библиотеки св.Саввы[5] ответ сформулирован иначе: "Ответ. В земле мадиамской и там погребен" /см. приложение/. В сербском списке Х1У в. из собрания Сречковича находим следующий вид вопросо-ответа: "58. В.Откоуду створень бысть Адамь? - О. Подобаеть же ведети. яко отць и всемогы бь. сьзда роукою своею Адама. вьзьмь прьсть вь земли мадиямьсцеи. посред земле".[6] В русском сборнике ХУ в. № У1 Московского Румянцевского Музея ответ звучит более кратко: "В. Где въземь прьсть бъ създа члка? - О. Въ земли мадиамсте".[7] Самый краткий ответ обнаружен в сербском списке ХУ1 в. в Синаксарии № 12 Пражского Национального Музея и в русском списке ХУ1 в. № 774 /ф.304 РГБ/: "В. Откоуду быст чловек? - О. От земле".

Очевидно, что в разных списках апокрифа происходит редакторская правка текста переписчиками или составителями: одни из них сокращали текст, другие вносили уточнение или пояснение в ответ.

Следует отметить еще один любопытный вариант ответа, представленный в сербском списке Х1У в. из собрания Сречковича:"59. В. От кое земле есть Адамь? - О. От григоть и гибибнь. и от кракинь. и от тесаньть. от техь земль Адамь..." /см. приложение/. Предположительно, слова "григоть, гибибнь, кракинь и тесаньть"- искаженные латинские названия греческих земель /ср. Thessalia - Фессалия, graecor - жить по-гречески, Creta - Крит/. Возможно,

в данном тексте отражено влияние более позднего христианского апокрифа об Адаме.

Как можно заметить, ответы в поздних списках отличаются лаконичностью, что было связано, вероятно, с неясностью источника ответа или со стремлением снять апокрифический элемент, содержащийся в нем. Откуда пошло название "мадиамская земля"? Известно, что Мадиам - четвертый сын Авраама и Хеттуры и по его имени названа земля, ему принадлежавшая. Видимо, с этим именем была связана какая-то иудейская легенда, по которой земля эта стала соотноситься с тем местом, где был создан Адам, где он жил и был погребен /однако, следует отметить, что среди иудеев существовала и другая версия: в известном еврейском апокрифе "Книга Юбилеев или Малое Бытие" таким местом указана земля Елдад[8]/.

Краткий рассказ об Адаме, примыкающий к первому вопросу в латинском списке УII века /см. приложение/, в других списках разбит на 3 вопросо-ответа, что весьма показательно с точки зрения одного из способов формирования вопросо-ответов. Так, в этом рассказе приводятся следующие сведения о первом человеке: кроме Каина и Авеля он имел еще 30 сыновей и 30 дочерей, прожил 830 /!/ лет и умер 25 сентября в месте Арбе, где Авраама,и Исаака, и Иакова могилы - это в еврейском городе в провинции Аллофилорум, где гиганты...Было два Адама: один первозданный, а другой умер в поле.

Отдельный вопросо-ответ о детях Адама обнаружен в двух латинских списках IX в.:"*Incipiunt ioca monachorum*" /вопрос 5/ и "*Interrogationes varie et rare valde* " /вопрос 2I/ - см. приложение. В канонической Библии этих сведений нет, но и в еврейских апокрифах, и в раннехристианских приводится точное количество детей,причем широкое распространение получает именно данная версия. Такое же число со ссылкой на Иосифа Флавия указано в русской Палее, точнее, Книге небеси и земли: "роди же Адамия, яко же пишет Иосиф, чад 60, иже быша моужь и жен 30"[9] /у Иосифа Флавия точной цифры не обнаружено/. Попов А.Н., исследователь Палеи, указывает более близкий источник этих сведений - Апокалипсис Моисея, один из древнейших апокрифов, включенных уже в самые ранние индексы отреченных книг, где сообщается, что Адам имел 30 сыновей и 30 дочерей[10]. В древнем ветхозаветном апокрифе "Слово о Адаме" также говорится, что после рождения Каина, Авеля и Сифа Адам родил еще 30 сыновей[11]. В Хронике Георгия Кедрина /XIв./ указано на 33 сына и 27 дочерей

Адама, то есть общее число равно также 60. /Ср.: в Книге Юбилеев говорится о 9 сыновьях кроме первых трех./ Таким образом, данный вопросо-ответ отражает распространенную версию апокрифического происхождения, однако следует отметить, что ни в греческих, ни в славяно-русских текстах он не обнаружен, причины такого отсутствия могли быть разные: возможно, апокрифический источник ответа, либо отсутствие интереса к подобным сведениям.

Сведения о количестве прожитых лет также выделяются в отдельный вопрос, который зафиксирован в латинском списке IX в. "*Incipiunt ioca monachorum*" /вопрос 4/ и в сербском Синаксарии ХУI в. № I2 Пражского Национального Музея: "В. Колико жить Адам на земли? - О. 930." /см. приложение/. Следовательно, с УII по ХУI вв. данный вопрос сохранялся в текстах и представлял, по всей видимости, интерес для читателя, в русских же списках апокрифа он не обнаружен. Возможно, интерес исчезает из-за явной очевидности ответа.

Третий вопрос, сформировавшийся из подобного рассказа, - это вопрос о могиле Адама. Любопытно, что дата смерти первого человека 25 сентября нигде более не значится; ее можно соотнести, пожалуй, лишь с датой рождения Иоанна Крестителя. Указание на могилу Адама в латинском списке УII в., по всей видимости, связано с апокрифом "О пещере сокровищ" иудейского происхождения. Этот вопрос о могиле Адама, но с другим вариантом ответа встречается в греческих текстах XIII в. /№ 2875 Парижской Национальной библиотеки, вопрос 7/ и ХУIIIв. /№ 779 Афоно-Пантелеймоновской библиотеки, вопрос 8/ и в сербском списке ХУI /Синаксарий № I2 Пражского Национального Музея/. В данных вопросо-ответах /см. приложение/ находит отражение иная раннехристианская легенда, в которой говорится о Голгофе как могиле Адама и месте распятия Христа; на письменный источник ее указывает уже Тертуллиан, а за ним и Епифаний, и Василий Великий.[12] По сравнению с латинским списком УII в., здесь происходит изменение источника ответа, своеобразная редакторская правка, когда вместо одного, более архаичного источника в ответе используется другой, получивший всеобщее признание.

Широкую популярность в греческих списках апокрифа XII-ХУII веков, в южнославянских и русских текстах XIУ-XIX вв. получил следующий вопрос об Адаме: "Вопрос. Когда сотворил /буквально:

слепил/ Бог Адама, какого месяца и в какой день?" /см. приложение/. Ответы на данный вопрос могут быть разные. Так, в греческом списке XII в. № CCCXXXIII Венской Императорской библиотеки указана дата 25 декабря. В других списках "Беседы трех святителей" эта дата не упоминается. Скорее всего, это отголосок древнейшей раннехристианской легенды, по которой сотворение первого человека соотносилось с рождеством Иисуса Христа. /Надо отметить, что 25 декабря был главным праздником бога Митры, праздником "Непобедимого солнца", так как по учению астрологов, это был день Солнца, а с IУ века при императоре Константине Великом этот день стал праздником Рождества Христова[13]./ В других списках, а также и в этом же самом /вопрос I9/ приводится иная дата, ставшая общепринятой в христианстве, о которой писали и христианские апологеты, и отцы церкви - это 25 марта. Эта дата, по иудейским представлениям, являлась первым днем мира, первым днем еврейского месяца Нисана[14], и с этой датой уже ранние христиане стали соотносить важнейшие библейские события: начало и конец Ноева потопа, Благовещение Богородице, воскресение Христа и последующее второе пришествие его на землю. Об этом замечает и Георгий Кедрин в своей Хронике[15]. При этом в греческих вопросо-ответах можно наблюдать явный алогизм, возникший из-за стремления соединить два разновременных события с одной датой. Так, с одной стороны, 25 марта - это первый день творения мира, а с другой, а с другой, он оказывается одновременно и шестым днем, когда создан был человек /см. приложение/.

Интересно, что, перейдя на славянскую почву, вопросо-ответ слегка изменяется и несоответствие снимается. Дата 25 марта присутствует лишь в раннем сербском списке XIУ в. из собрания Сречковича, в вопросе 62: "Когда създа бь Адама? - От. Месеца Марьта .кє. вь днь рекомы петькь. оу час .ѕ. дне". В остальных славяно-русских списках дата создания человека отсутствует, зато нередко указывается час творения.

В русских списках данный вопросо-ответ прослеживается от XУ до XУIII вв., причем в списке XУIII в. № 659 /ф.3I0, РГБ/ в ответе на третий вопрос присутствует элемент древнего ветхозаветного апокрифа об Адаме: "О. Адама сотвори Гсдь в 6 ден в третием часе а мера тела его дватцати четырехъ лактий". Отметим, что подобные сведения есть и в русском Хронографе II редакции[16].

Продолжая тему творения человека, в греческие списки XIII - XУI вв. включается вопрос: "Из скольких элементов состоит тело человека? - О. Из четырех частей: из крови, жара, влаги и желчи" /вариант:"из воздуха и огня, крови и мокроты, поэтому называется человек, так как из земли сотворен" - в списке XУ в. № 426 Парижской Национальной библиотеки, вопрос I7/ - см. приложение.

Интересно, что этот вопрос входит и в статью "Вопросы и ответы св. Афанасия Александрийского к князю Антиоху" и на русской почве в данной статье сохраняется тот же ответ о четырех элементах, составляющих тело человека. Подобное представление о человеке было заимствовано христианами от гностиков, по учению которых микрокосм уподобляется макрокосму и состоит из тех же четырех элементов, что и вселенная: из огня, воды, воздуха и земли. Эти элементы соотносятся с составом человека: жар - огонь, кровь - вода, влага - воздух, желчь - земля. Лактанций указывает, что еще Емпедокл установил учение о четырех элементах, из которых Богом созданы человеческие тела.[I7]

Затем Севериан Гевальский /У в./ привлекает к сравнению с четырьмя элементами 5 чувств человека. З части человека соотносятся также с мифологической триадой: он уподобляет голову - высшему небу, тело - земле, а ноги - подземной части[I8]. Важно отметить, что вопросо-ответы о пяти чувствах и трехчастном строении человека входили в греческие тексты "Беседы трех святителей", а также и в "Вопросы и ответы св. Афанасия Александрийского к князю Антиоху" /см. приложение/, из славяно-русских списков "Беседы" эти вопросы исчезают, скорее всего, из-за жанровых изменений,происходящих в русской "Беседе трех святителей".

Вопрос об элементах, из которых состоит человек, в славянской и русской "Беседе", начиная с сербского списка XIУ в. из собрания Сречковича, где вопрос об Адаме включает целое сказание, становится очень популярным, но ответ будет значительно отличаться от греческого оригинала /см. приложение/. В славянских и русских текстах говорится о 8 /реже о 7/ частях, составляющих тело человека. Создание человека от 7 частей представляет собой, по всей видимости, более раннюю версию, которая, возможно, связана с иудейским апокрифом или сказанием, так как здесь отсутствует в качестве созидающего начала Дух Святой /см. сербский список XУIв. в Номоканоне № I9 из собр. Шафарика в Пражском Национальном Му-

зее и русский список XУI в. № 61, ф.152, РГБ/. Одним из ранних источников данного сказания о составе человека, вернее, его литературная обработка/ является немецкая поэма XII века[19].

Одним из древнейших вопросо-ответов является вопрос о происхождении имени Адама, он включен уже в латинский текст IX в. "*Incipiunt ioca monachorum*" /Вопрос 39: "Скажи мне имена четырех звезд, откуда возникло имя Адама? - О. Восток, запад, север, юг" - см. приложение/, причем греческие названия звезд приводятся в ответе без перевода. По всей видимости, это часть древнего апокрифа об Адаме греческого происхождения, в более подробном виде он обнаружен пока только в сербском списке "Беседы" в рукописи XIУ. в. из собрания Сречковича /см. приложение/. На греческое происхождение сказания об имени Адама ссылается и св. Димитрий Ростовский: "В языке еврейском Адам толкуется человек землен или чермнен, понеже от земли червленныя создан; в еллинском же сказуется Микрокосмос, еже есть малый мир, яко <u>от четырех концев</u> великаго <u>мира</u> принят свое именование: от востока, и запада, и севера, и полудне. В еллинском бо тыя четыре вселенныя концы именуются сице: Анатоли, восток; Дусис, запад; Арктос, север или полунощь; Месимврия, полудень. От тех именований еллинских отими первыи литеры, будет Адам. А якоже в имени адамовом изобразися четвероконечный мир, его же Адам родом человеческим име населити: сице в том же имени прообразовася четвероконечный крест Христов"[20]. Как можно заметить, Димитрий Ростовский приводит более правильную и логичную версию происхождения имени: от четырех сторон света. Однако, какая из версий наиболее древняя, ответить пока трудно. В Толковой Палее приводится тот же вариант, что и в латинском тексте IX в.

При всей очевидности источника данного сказания интересен и важен тот факт, что на славяно-русской почве происходит сознательная редакторская правка этого вопросо-ответа. Если в сербском списке XIУ в. из собрания Сречковича в ответе полностью передается содержание греческого оригинала /правда, греческие названия сторон света искажены: анафос вместо ἀνατολή - восток, аратоусь - вместо ἄρκτος - север, семьбрие вместо μεσημβρία - юг, то в последующих списках, начиная с русского текста XУ-XУI в. № 778 /ф. 304, РГБ/, происходит приспособление ответа к славянскому имени Адамъ /см. приложение/. Здесь заметно стремление составителей или переписчиков "Беседы" истолковать славянский вариант имени первого человека по аналогии с греческим толкованием.

В цикл вопросов об Адаме входит и вопрос о времени пребывания Адама в раю. В греческих списках ответ на него нестабильный, что свидетельствует о бытовании различных толкований на этот счет и неутвердившейся традиции. Так, в греческом тексте XIУ в. говорится, что Адам пробыл в раю до 6 часов вечера; в списке XУв. № 1625 Парижской Национальной библиотеки сказано: 100 лет до преступления, а после него с 1 до 9 часов; в списке XУI в. указано 6 часов и уточняется: "Поэтому Господь на кресте 3 и в аду 3" /см. приложение/.

В славянских и русских списках "Беседы" это один из популярных вопросов, но ответ уже становится более устойчивым: "от 6-го часа до 9-го". Только в одном сербском и в одном русском списках встречается вариант ответа: 6 часов.

Этот вопрос волновал многих церковных писателей, вплоть до св. Димитрия Ростовского, который в своем Летописце приводит целый свод толкований данного момента библейской истории.

Версия "до 6 часов вечера в рае был" отражена в Триоди постной, в Синаксарии /в неделю сырную/: "в шестый день Адам создася рукою Божиею, и взем заповедь, даже до шестого часа в раи поживе, таже преступив заповедь, изгнася оттуду"[21].

О 6 часах сообщает Георгий Кедрин: "нецыи повествуют, яко в третий час Адам создан бысть, в шестый час согреши, в девятый же час изгнася". О 100 годах, проведенных Адамом в раю, пишет Филон[22].

За данным вопросом логично следует вопрос: "Где поселился Адам, выйдя из рая?" Ответ на него на протяжении нескольких веков /начиная с греческих текстов XIII в. вплоть до XУIII в. в русских списках/ практически не изменяется: "О. В земле мадиамской" /см. приложение/. Иногда приводится более полный ответ, например, в русской "Беседе" из сборника XУ-XУI в. № 778 /ф.304, РГБ/: "О. В земли мадиамьстеи, оттоле же и созданъ бысть. тоу же и оумре". Такое представление об одном и том же месте создания и погребения первого человека идет от иудейских легенд и толкований. Например, в Книге Юбилеев также говорится о земле, названной Елдад, где Бог создал Адама, где жил Адам, будучи изгнанным из рая, и где он умер.

Вопросо-ответ о месте крещения Адама в славянских и русских текстах "Беседы" не обнаружен, несмотря на популярность его в греческих списках /он зафиксирован в латинском списке IX в. и в гре-

ческих текстах XIII в. - см. приложение/.

Относительно места погребения и крещения Адама толковательная традиция в христианской литературе утвердилась достаточно рано. Уже Тертуллиан во второй книге против Маркиона, ссылаясь на предание о погребении Адама на Голгофе, замечает: "Здесь середина земли, здесь знамение победы. Отцы научили, что здесь была найдена великая кость, что здесь был погребен первый человек. Здесь страдает Христос, и земля орошается святою кровию, чтобы прах древнего Адама, смешавшись с кровию Христа, мог очиститься силою каплющей воды"[23]. По этому поводу И.Порфирьев пишет, что в сомнительном сочинении св. Афанасия Александрийского в Слове о страдании и кресте Господа предание о погребении Адама на Голгофе возникло у евреев[24]. Отсутствие данного вопросо-ответа в славяно-русских текстах "Беседы" можно объяснить, пожалуй, жанровой переориентацией русских книжников, направленной на замену вопросов уточняющего характера вопросами-загадками.

Завершает эту тему вопрос: "На сколько частей разделил бог доброту адамову? /или Кто образует 7 знаний Адама?/ - О. Самсон - силу чудотворную, Авесалом - волосы, Давид - кротость, Соломон - мудрость, Авраам - гостеприимство, Иосиф - красоту, Вениамин - рост /возраст?/" - см. приложение. Данный вопросо-ответ находится в греческих списках XIII в. № 244 /вопрос I6/ Венской Императорской библиотеки и ХУ в. № 1625 /вопрос 2I/ Парижской Национальной библиотеки, а также в сербских списках ХУ-ХУI вв. № I9 и № I2 Пражского Национального Музея, но в русских списках "Беседы" пока не обнаружен, хотя в русских сборниках он встречается в виде отдельной статьи.

Данный вопросо-ответ отражает учение отцов церкви, по которому Адам был совершенным человеком. Этот совершенный образ по причине грехопадения не повторяется в полном виде в его потомках, но лишь отдельные добродетели его в совершенной форме воплощаются в лучших представителях человеческого рода[25].

К циклу вопросо-ответов об Адаме уточняющего характера иногда присоединяются вопросы, составленные по апокрифу, повествующему о сшествии Христа в ад и выведении оттуда Адама. В русских сборниках эта статья, как правило, записывалась отдельно.

Кроме рассмотренных вопросо-ответов уточняющего характера в цикл об Адаме входят и вопросы - загадки, которые, практически

не изменяясь, переходят из списка в список, из века в век.

Так, одной из популярнейших загадок, входящих в "Беседу" уже на раннем этапе ее существования /см. приложение/, является следующая: "В. Кто мертв, а не рожден? - О. Адам." В русской "Беседе" эта загадка сохраняется до позднейших списков.

Данная загадка имеет также популярный вариант, где объединяются два, а иногда и три, когда-то самостоятельных вопроса. В русских списках он прослеживается, начиная с ХУ в., до списков ХУIII - XIX вв. В русском списке из сборника ХУ в. № УI Московского Румянцевского Музея вопрос 29 представлен в таком виде: "Григории рече. кто несть роженъ от чл҃къ и кто несть оумрлъ. - Василии рече. Адамъ не роженъ. Илиа не оумерлъ". В русских текстах часто объединяются не два, а три вопроса, включая вопрос о Лотовой жене: "В. Кто не роженъ. и кто не оумерлъ. и кто не истле? - О. Адамъ не роженъ, Илия не оумерлъ и не истле лотова жена." /см. вопрос 7 в сборнике ХУI в. РГБ, ф.228, № М.578 /Пискарев. 143/. Интересно, что литературная обработка этой загадки, состоящей из трех частей, причем третья часть включает вопрос о Лазаре, известна в латинской литературе с УII в.[26] О том, что вопросы, входящие в данную загадку, существовали изначально по отдельности, свидетельствуют латинские тексты IX в. и греческие тексты XIIIв.

Следующая загадка, популярная в греческих текстах "Беседы" XII - ХУI вв., становится значительно менее популярной в славяно- русских /она обнаружена в сербских списках XIУ, ХУ и ХУI вв. и в одном русском списке ХУIII в. РГБ, ф.228, № М.626/. В краткой, но замысловатой форме в ней отражается история человеческого рода, связь Ветхого и Нового заветов: "В. Отец мой родил меня в чреве матери моей, а я родил мать сынов моих, сыны мои родили мать отца моего? - О. Кто отец? - Бог. Кто мать? - Земля. Кто мать сыновей? - Ева. Кто мать отца? - Богородица." /см. приложение/. Здесь используется мифологическая триада: Бог /небо/ - земля /мать/ - человек, но при этом получается не столько триада, сколько круг: Бог - земля,- человек - Богородица. Эта загадка, используя мифологические образы, отражает в какой-то степени древнейшее языческое мировосприятие, и об устойчивости такого мировосприятия свидетельствует долгая жизнь подобных загадок.

Определенный мифологический элемент сохраняется и в другой очень популярной загадке как в греческих списках XIII-ХУIII вв.,

так и в славяно-русских текстах XIУ-XIX вв.: "Кто после рождения и старости вошел опять в чрево матери своей? - Адам". На славянской почве загадка усложняется: "В. Кто нерожден оумрет и по рождьстве староевьсе и пакы вь оутробоу матери вьлезе? - О. Адамь от земле сьздан и пакы вь землю вьзвратисе." - в сербском списке из сборника XIУ в. собрания Сречковича. Или в хорватском списке XIУ в.: "А гдо от матере нерожень а вь матерь вьниде? - Адам."

Следующая загадка представляет интересный случай в том плане, что в греческих рукописях обнаружена лишь в сборнике XУII в., тогда как на славяно-русской почве известна с XIУ в. и весьма популярна: "В. Коя хитрость прьвее на земли бысть? О. Не шьть никто адамь сшивь листие смоковное себе ризоу" - в сербском списке XIУ в. собрания Сречковича /см. также приложение/.

Обратный случай представляет популярная греческая загадка: "Кто взял свою дочь в жены? - Адам Еву", причем она известна в нескольких вариантах. В русских списках "Беседы" она не обнаружена, хотя есть в сербском списке XIУ в. из собрания Сречковича.

Выбор вопросов-загадок, а также и других вопросо-ответов во многом зависел от вкусав составителей и переписчиков "Беседы",об этом свидетельствуют приведенные в приложении вопросо-ответы,обнаруженные лишь в отдельных списках апокрифа.

Таким образом рассмотрены наиболее показательные и типичные вопросо-ответы первого ветхозаветного цикла, входящего в основу "Беседы трех святителей". Многие из вопросов сложились под влиянием раннехристианских апокрифов. При этом для греческих списков характерны вопросы уточняющего характера, тогда как в русских текстах возрастает количество вопросов-загадок за и счет сокращения первых вопросов. Подобная тенденция характерна и для других циклов вопросов ветхозаветного круга.

П Р И Л О Ж Е Н И Е

ЦИКЛ ВОПРОСОВ ОБ АДАМЕ В "БЕСЕДЕ ТРЕХ СВЯТИТЕЛЕЙ"

/Перевод греческих и латинских вопросов, а также варианты разночтений даются в сносках/

Лат. и греч. текст	Славяно-русский
1.Ubi deus Adam plasmauit. ubi XPS natus est.- hoc in Bethleem civitatem //Adam absque Abel et Cain habuit XXX filios et XXX filias. uixit autem Adam annos DCCCXXX. et mor tuos est x.KL. septembrias in loco qui dicitur arbe.ubi Abraam et Isaac et Iacob sepulti sunt.hoc est in Ebreon ciuitate.in prouincia allofilorum. ubi fuit habitatio gigantorum. ubi et Dauid unctus fuit in regno. X11. milia prope Hierusalem ciuitatem. duo Adam fuerunt. unus protoplastos.et alios baonque occimadia in campo// moab. (Incipit de plasmatione Adam,в.1.V11в.[1])	В.Откоуду створень бысть Адамь? От.Подобаеть же ведети.яко отць и всемогы бь. сьзда роукою своею Адама. вьзьмь прьсть вь земли мадиямьсцеи.посред земле /1.X1Vв.серб.сп. Сречковича,в.58/ Варианты:2.XVв.,рус. сп.№V1,в.50: "где въземь прьсть бъ създа чпка? О.въ земли мадiамсте" =3.рус.сп.№339,в.50[2]
2.In.Quantus annus uixit? //	Колико жить Адам на земли?

---

[1] Где Бог Адама сотворил?- Где Христос рожден.Это в городе Вифлееме.Адам кроме Каина и Авеля имел 30 сыновей и 30 дочерей. Прожил сам Адам 830 лет и умер 25 сентября в месте, называемом Арбе, где Авраама и Исаака и Иакова могилы;это в еврейском городе в провинции Аллофилорум, где гиганты,где и Давид богатый имел в царстве 12 тыс. близ города Иерусалима. Два Адама было: один первозданный,а другой умер в поле...

[2] См. также: 4.рус. №86,в.50; 5.рус.сп. №774,в.15:"О.от земля"; 6.рус.№119, в.26; 7.рус.№12,в.37; 8.серб.№12,в."Откоуду быст чловек? - от земле."

R.CCCCCCCCCXXX nongentus treginta. .ца̃./930/ лет.
/1Хв.Incipiunt ioca mochorum,в.4[1]/ /XV1в.,серб.№12,в.17./

3.In.Ipse Adam quod filius habuit? R.Excepto Cain et Abel et Set treginta filius et treginta filias. Incipiunt ioca monachorum, /1Хв. в.5[2]/

В.Сам Адам сколько детей имел?
О.Кроме Каина и Авеля и Сифа 30 сыновей и 30 дочерей./перевод/

4.Ἐρ.Ποῦ εὑρέθη ὁ χοῦς,ὁ γενόμενος ἄνθρωπος; Ἀπ.Εἰς τὴν γῆν Μαδιάμ. /Х111в.№2875,в.4[3]/

(В.) От кое земле есть Адамь?
(От.) От григоть и гибибнь.и от кракинь.и от тесаньть.от техь земль Адамь.
/Х1Vв. серб.Сречковича,в.59./

5.Πότε ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ,ποίου μηνός, καὶ εἰς τὰς πόσας; Ἀποκρισεις.Μηνὶ Δεκεμβρίῳ .ΚΕ'. ἡμέρα .ς'.
/Х11в.,№СССХХХ111,в.1[4] /

В.Когда сьзда бѣ Адама?
От.Месеца Марьта .КЕ̃.вь дн̃ь рекомы петькь.оу час .ѕ̃.дне
/Х1Vв.серб.Сречковича,в.62/

---

[1] В.Сколько лет жил? - О.930.

[2] Ср.:Quod filios habuit ipse Adam? - Treginta et triginta filias,excepto Cain et Habel. /1Хв.Interrogationes..., в.21./

[3] В.Где найдена земля, из которой рожден человек? - О.В земле Мадиам.
Варианты:1)XV-XV1в.,из биб.Лавры св.Афанасия на Афоне,в.3:"Ἀπ.Εἰς τὴν γῆν Μαδιάμ, τουτέστιν εἰς Ἱερουσαλήμ, μέσον οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅπου ὁ σταυρὸς ἔστη, κατὰ τὸ εἰπεῖν τὸν προφήτην "ὁ δὲ θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰώνων εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς"(О. В земле Мадиам, это в Иерусалиме, между небом и землей, где крест есть, по словам пророка:"Бог же царь наш до мира заключил спасение в центре земли"); 2)XV1в. №429,в.3:"Ἀπ.Ἐκ γῆς Μαδιὰμ,[καὶ] ἐκεῖ ἐτάφη" (О.В земле мадиамской и там погребен.).

[4] Когда сотворил Бог Адама,какого месяца и в какой день? - Ответ. Месяца декабря 25, 6 дня.

Варианты:

Ἀπ.Μηνὶ Μαρτίῳ ΚΕ.

/XIIIв.,№697,в.4[1]/

Ἐρ.Πότε ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδάμ;

Ἀπ.ὡς ὁ λόγος δημιουργίας, ἐν ἕκτῃ ἡμέρᾳ πλάττεσται ὁ Ἀδάμ.

/XIV-XVв.,№1631,в.1[2]/

Ἐρ.Πότε ἐπλάσθη ὁ Ἀδάμ;

Ἀπ.Μηνὶ Μαρτίῳ [εἰς τὰς] εἰκοστῇ πέμπτῃ.ἡμέρᾳ παρα-σκευῇ.διὰ τοῦτο καὶ ὁ Γαβριὴλ δέδωκε τὸν χαιρετισμὸν τῇ παρθένῳ.

/XVIв.,№429=№251,в.5[3] /

Ἀπ.Μηνὸς Μαρτίου.ΚΕ.ἡμέρᾳ ἕκτῃ.

/XVIв.из Неаполит.биб-ки, в.39[4] /

Ἀπ.ὡς ὁ λόγος δημιουργίας ἐν ἕκτῃ ἡμέρᾳ.[5]

/XVIIв.,№787 = №824 (XVIв.),в.1./

Ἐρ.Πότε ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδάμ;

Ἀπ.Ἡμέρᾳ ἕκτῃ.

Ἐρ.Καὶ ποῖον μῆνα;

Ἀπ.Τὸν Μάρτιον.

Ἐρ.Καὶ εἰς πόσας τοῦ μηνός;

Ἀπ.Μαρτίου εἰκοστῇ πέμπτῃ

/XVIIв.,№136,в.64-66./

2.1395г.хорв.,в.25;

3.серб.№313,в.1:"Ответ.Яко слово създания вь шестыи дн҃ь създаваетсе Адамь.";

4.рус. №VI,в.52; 5.рус. №339,в.52= 6. рус.№86, в.52; 7.серб. №19,в.16; 8.рус.№119,в.28:"В.р.Марта въ к въ ѕ҃ часъ"; 9.серб. №12,в.38;10.серб.№12(2), в.44:"Яко слово създаниа вь .ѕ҃. дн҃ь познаваетсе Адам"; 11.рус.№659,в.3: "Адама сотвори Гс҃дь в 6 ден в третием часе а мера тела его дватцати четырехъ лактий".

В. Когда сотворил Бог Адама?- О.В шестой день.

В. А какого месяца?

О. Марта.

В.И в какой /день/месяца?

О.25 марта.

/перевод/

6.Ἐρ.Ἐκ πόσων στοιχεί- ...И тако створи тело его.от осьми чес-

---

[1] О. 25 марта месяца.

[2] В.Когда сотворил Бог Адама? - О.По слову творца,в 6 день сотворен Адам.

[3] В.Когда сотворен Адам? - О.25 марта месяца в пятницу,поэтому и Гавриил принес радостную весть деве.

[4] О. 25 марта месяца 6 дня.

[5] О. По слову создателя, в 6-ой день.

ὧν συνίσταται τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου;
Ἀπ. Ἐκ τεσσάρων στοιχεί-ων ἐξ αἵματος, φλέγματος, καὶ χυμοῦ καὶ χολῆς.
/X11в.№CCXL1V, в.6[1]./

ти.четырехь сьставь.честь прьва.от зид земльные.то есть хоуждьши всехь чести. .в̃. от мора.то есть крьвь и моудрость. .г̃.от сланца.то есть красота и очи емоу .д̃. от облакь небесныхь.то есть мысль и легькота .е̃. от ветра еже есть ха. то есть дыхание и зависть .ѕ̃.от каме-ния.еже есть оутверьждение .з̃. от света сего мира.иже створень пльтню.то есть оумиление и кротость .и̃.честь от дх̃а сг̃го.поставление вь чл̃вцехь на всакомь бл̃гость.испльнь же сп̃сения.то есть прь-вая честь.яко створи б̃ь Адама.
/X1Vв. серб.Сречковича,в.59[2]/

---

[1] В.Из скольких элементов состоит тело человека? - О.Из четырех частей: из крови,жара, и влаги, и желчи.
См.также:1)1488г.№426,в.17:"*Ἐρ.Πόθεν γίγνεται ὁ ἄνθρωπος; Ἀπ. Ἐκ τεσσάρων στοιχείων· ἐξ ἀέρος καὶ πυρός καὶ αἵματος, καὶ φλέγματος, διὰ τί ὀνομάζεται ἄνθρωπος, διατι ἐκ γῆς ἐπλάσθη.*"
(В.Откуда родился человек? - О.Из четырех частей: из воздуха и огня, крови и мокроты, поэтому называется человек,так как из земли сотворен.); 2) №37, в.6; 3)№ 1625,в.6; 4) из биб-ки св.Афанасия, без №,в.2.

[2] См.также: 1) серб. Григоровича № 38,в.8 и 9 с не-больш.изменением; 2) Хорв.1395г.,в.29:"От колико чести Адамь саздань бисть? - От осамь: от земле тило, от сл̃нца очи, от камене косьти, крьвь от мора, власи от траве, дыхание от витра, душа от духа светога."; 3) серб.№ 19(2), в.8:"От колико чести сьтвори богь Адама? - От .з̃. чести:.а̃. честь тело от земле, .в̃.очи ему от води морские, .г̃.кости от камена, .д̃. душу от ветьра,.е̃. умь от брьзости аггельские, .ѕ̃. разум от облака, .з̃. крвь от росе земльние"; 4) рус.№ 778, в.14:"Василие реч(е). от осми частеи, первое.от земля, второе от моря. третие от сл̃нца. четвертое от камени.пятое от облака.шестое от облака (sic!), седьмое от ветра.осмое от света. земли тело. от моря и от сл̃нца очи. от камени кости. от облака

7.Ἐρ. Πόσας αἰσθήσεις ἔχει ὁ ἄνθρωπος;
Ἀπ. Πέντε· ὅρασιν, ὄσφρησιν, ἀκοήν, γεῦσιν καὶ ἀφήν.
/X111в.№CCXL1V,в.5[1]/

В.Сколько чувств имеет человек?
О. 5:зрение,обоняние, слух,вкус и осязание. /Перевод/

8. Ἐρ.Πόσα μέρη ἦν τοῦ ἀνθρώπου;
Ἀπ. Τρία.Ἡ κεφαλή, ἡ σάρξ καὶ οἱ πόδες.
/X111в.№ CCXL1V, в.19[2]/

Перевод: В.Сколько есть частей человека?
О.3: голова,тело и ноги.

9.IN. Dic mihi nomina

...И не бе имени емоу. и призва ан҃глы

мысль. от огня теплоту. от ветра дыхание. от света дх҃ъ. и дх҃ъ бо самъ хс҃ въдохну во нь."; 5) рус.№ 61,в.28 (от 7 частей); 6) рус.№ 64,в.14; 7) рус. XV11-XV111в. без №,в.11(с доп.);= 8) рус.№ 366,в.12; 9) рус.
№ 27, в.10; 10) рус.№ 1138, в.13 (Г.р. отъ коликихъ вѣтровъ или отъ частей?); = 11) рус. № 942, в.13; 12) рус.№ 925,в.14; 13) серб.№ 12,в.16: "Како сьтворен быст? Од .н҃. чести, .а҃.от земле, .в҃. от мора, .г҃. от сл҃нца, .д҃. от облака,.е҃. от ветра, .s҃. от камене,.з҃. от светого духа, .и҃. от сего света. тако сьтвори богь от .и҃. чести вь едина, рече аще изыдет семе ч҃ловече и аще будеть семе его от мора, то будет лаком; аще ли будет от сл҃нца, то будеть мудрь и почтен и сьмысльнь; аще ли от облака будет, то прельстивь, аще ли от ветра, то сильнь и срьдить, аще ли от камене боудет, то милостив и тв҃рдь, аще ли от светаго духа боудет, то смерень и доброволь нь кь вьсемь."; 14) рус.№ 378, в.16 с изм.; 15) рус.РГБ,ф.Опт.,№ 241,в.11:"В.р. от осми частеи первое от земли тело второе от камени кости третие кровь от моря черъмнаго четвертое от сияния очи пятое от облакъ мысли шестое от ветра власы седьмое отъ свята духа осмое душу самъ Гдь вдохну и покори ему всяческая видимая и нивидимая в водхъ и в горахъ на земли и по возъдуху"; 16) рус.№ 191(11), в.14; 17) рус.№ 1411, в.11.

[1] См. также: 1)XVв.№ 37,в.5; 2) № 1625, в.5.

[2] См.также № 1625, в.23.

quattuor stillarum. unde ortus est nomen Adam. R. Anatolem, dysis, arctus, misimbria.
/IXв. Incipiunt ioca monachorum...в.39[1]/

четыре к себе.Михаила,Гаврила,Оурила, Рапаила.И реч(е) имь идете и изищите име емоу.Михаиль же иде на вьстокь.и виде звездоу име еи анафось.и вьзе от не слово азь.и пренесе предь б͠а.Гавриль же иде на западь и видевь звездоу дисись име еи.и взе от не слово добро. и принесе предь б͠а.Рафаиль же иде на полоунощие.и виде звездоу име еи аратоусь.и вьзе от не слово азь.и принесе предь б͠а. Оуриль же иде на полоудьние. и виде звездоу име еи семьбрие.и вьзе от не слово мыслите.и принесе предь б͠а. и повеле бь Оурилоу чти и Оуриль же рече емоу Адамь наречесе.
/XIVв.серб.Сречковича,в.59[2]/

10. Ἐρ. Ὅταν ἔδωκεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ πνεῦμα ζωῆς, τί πρὸς αὐτὸν ῥῆμα ἐλάλησεν;

В.Когда дал Бог Адаму дух живой, что с ним речь говорил?
О. Сказал ему Бог: Что видишь?
И сказал Адам: Вижу Бога, нахо-

---

[1] В.Скажи мне имена четырех звезд, откуда возникло имя Адама? - О. Восток, запад, север, юг.

[2] См.также: 1)1395г. хорв.,в.28:"А гдо му име нарече? - Анјели име написаше Адамь, ки придоше сь четирихь сьтрань."; 2)XVв. серб.Григоровича №38,в.10; 3)XV-XVIв. рус.№ 778,в.13: "Иоанъ реч(е) что есть Адамъ. Василии реч(е) посла б͠ъ агг͠ла.и взят(ь) первое .а͠. на въстоцѣ .д͠. на западе, м͠. на юзе.а .m.(?) на севере,то есть имя Адамъ."; 4) рус.№ 143,в.3:"В.Како наречеся Адам. т. посла б͠ъ агг͠ла и взятъ азъ на въстоцѣ. а добро на западе,а мыслет(е) на юзе,а еръ на севере." = 5) рус.№61,в.27; = 6) серб.№12,в.11;= 7)рус.№64,в.13 (вопроса нет); 8)рус.№366,в.11; 9) рус.№27,в.9 с сокращ.; 10) рус.№ 1138,в.12; = 11)рус. № 942,в.12; 12) рус.№ 925,в.13; 13) рус.№ 18,в.3; = 14)рус. №·1835,в.3.

Απ. Εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός· τί περισκοπεῖς; καὶ εἶπεν ὁ Ἀδὰμ - ἀνάμεσον οὐρανοῦ καὶ γῆς εἶδον τὸν θεὸν σταυρούμενον.
/X111в., № 697, в.57./

дящегося в середине неба и земли, распятого на кресте.
/Перевод/

11. [Ερω. Πόσον χρόνον ἐ]ποίησεν οὗτος [ἐν παραδείσῳ;]
Απ. ὥρας ἕξ.
[Απ. ὥρας ἕξ]:...ἐν...[ἐ]κρύβη ὡς γέγραπται εν...ια τῇ γυναικὶ παρευθὺς ἐψ[ιθύρισ]ε μὴ φέρων φθόνον. ὁ γ[ὰρ θεὸς ἄνθρωπον] εἰς ἀναπλήρωσιν τοῦ ἐκ[πεσόντος ἀγγελικοῦ] τάγματος ἐδημιούργησεν.
/X1Vв., без № из биб-ки Афоно-Пантелеймон. монастыря, в.1-2[2]/

В. Колико же пребысть адамь в раи?
От. От .s̃. го (6) часа до .θ̃. го (9).
/X1Vв., серб. Сречковича, в.63[1]./
От. .s̃. (6) час, и кь вечеру оубо ськрысе, якоже пишет се, понеже дияволь жене пошьпта и абие не трьпе зависти. бог бо чл̃овека на испльнение отпадшааго аг̃гелскаго чина сьздание.
/XV1в., серб. № 12 (2), в.45/ ·

---

[1] См. также: 1) 1395г., хорв., в.34; 2) X1V-XVв., № 313, в.2; 3) XVв. рус. № V1, в.36; 4) рус. № 682, в.36; 5) рус. № 339, в.36; 6) рус., № 86, в.36; 7) XV-XV1, серб. № 19, в.9; 8) рус. № 778, в.15; 9) рус. № 774, в.47 (От. .s. часов.); 10) рус. №61, в.13 ("Василие реч(е) колико адам быс в раи. прежде еввы." Отв. нет.), в.29 (.s̃. час); 11) рус. № 64, в.15 ("в шестыи час введень в раи, а вь .θ̃. изгнань); 12) рус. № 119, в.15; 13) рус. без № XV11-XV111в., в.12; 14) рус. №366, в.13; 15) рус. XV11в., № 27, в.11; 16) рус. №1138, в.14; = 17) рус. № 942, в.14; 18) рус. № 340, в.30 ("О. от .s̃. часа до девятаго"); 19) рус. ф. Опт., № 241, в.12; 20) рус. № 191(1), в.10; 21) рус. № 191(2), в.15; 22) рус. № 659, в.4; 23) рус. № 1411, в.12.

[2] Более исправный текст находится в рук. X1V-XVв. № 1631, в.2: "Ερ. Καὶ πόσα ἔτη ἐποίησε ὁ Ἀδὰμ εἰς τὸν παράδεισον; Απ. ὥρας .ς'. ἐν δειλινῷ γὰρ ἐκρύβη ὡς γέγραπται, ἐπειδὴ ὁ διάβολος, τῇ γυναικὶ παρευθὺς ἐψιθύρισε μὴ φέρων τὸν φθόνον. ὁ γὰρ θεὸς τὸν ἄνθρωπον εἰς ἀναπλήρωσιν τοῦ ἐκπεσόντος ἀγγελικοῦ τάγματος ἐδημιούργησεν."

12. Ἐρ. Ποῦ ἐκατῴκησεν Ἀδὰμ ἐξελθὼν ἐκ τοῦ παραδείσου;
Ἀπ. Εἰς γῆν Μαδιάμ.
/XIIIв. №2875, в.5[1]./

В. Где вьселисе излезь изь рая Адамь.
От. Вь земли мадиямьсцеи посредь земле.
/XIVв. серб. Сречкозича, в 64; 2) XVв. рус. № VI, в.51; 3) рус. №339, в.51; 4) рус. №778 в.16[2]; 8) рус. №119, в.27; 9) рус., XVII-XVIIIв., в.13 = 10) рус. №366, в.14; 11) рус. №27, в.12; 12) рус. №1138, в.15. = 13) рус. №942, в.15; 14) рус. №340, в.31; 15) рус. Опт. №241, в.13; 16) рус. №191(1), в.11; 17) рус. №191(2), в.16; 18) рус. №1411, в.13.

13. Василие реч(е). много ли пребыс адам въ земли мадиамстяи.
Иоанн реч(е). 4 лет.

(В. Сколько времени находился Адам в раю? - О. До 6 часов вечера, потому что скрыли, как написано, после того как дьявол женщине, отведя в сторонку, нашептыванием внушил зависть, так как Бог сотворил человека в дополнение к полку ангелов.) См. также № 429, XVIв., в.41; № 787 (=№ 824), XVIIв., в.2.

Варианты: 1) XVв. № 37, в.13-14; № 1625, в.13-14. "Ἐρ. Πόσα ἔτη ἐποίησεν ὁ Ἀδὰμ εἰς τὸν παράδεισον; Ἀπ. Ἔτη ἑκατόν. Ἐρ. Καὶ ἀπὸ παράβασιν πόσα ἔτη ἐποίησεν; Ἀπ. Ἀπ' ὥρας α' ἕως ὥρας .θ'." (В. Сколько времени пребывал Адам в раю? - О. 100 лет. В. А после преступления сколько лет пребывал? - От 1 до 9.); 2) XVIв. без № из Неаполитанской биб-ки, в.6: "Ἐρ. Πόσας ἡμέρας ἐποίησε ὁ Ἀδὰμ εἰς τὸν παράδεισον; Ἀπ. ὥρας ἕξ. διὰ τοῦτο ὁ Κύριος ἐν τῷ σταυρῷ τρεῖς καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ τρεῖς." (В. Сколько дней был Адам в раю? - О. Времени 6. Поэтому Господь на кресте 3 и в аду 3.)

[1] В. Где поселился Адам, выйдя из рая? - О. В земле мадиамской. См. также: 1) № CCXLVII, в.53; 2) № CCXLIV, в.68; 3) № 37, в.10; 4) № 1625, в.10; 5) XVIв., рук. Неаполит. биб-ки, в.7; 6) XVIIв. № 136, в.68.

[2] Ср.: "Григорие реч(е). где вселися Адамъ, егда изъгнанъ быс(ть) из рая. Иоанъ реч(е): в земли мадиамьстеи, оттоле же и созданъ быс(ть). тоу же и оумре". = 5) рус. №774, в.48. = 6) рус. №61, в.14. = 7) рус. №64, в.16 (часть ответа пропущена).

/XVIв., рус.№ 61,в.15./

14.Ἐρώτ.Τίς ἔλαβεν τὴν ἰδίαν θυγατέρα γυναῖκα; Ἀπόκ.Ἀδάμ τὴν Εὔαν. /XIIв.№CCCXXXIII,в.38; XV-XVIв.№ нет,в.11[1]./

В.Кто поеть искрьноу си дьщерь женоу? От. Поель Адамь Евгоу. /XIVв. серб.Сречковича, з.66./ Ср.:В.Кои воль краву роди? - О.Адамоу изеть бь ребро.и сьзда емоу женоу. /Там же, в.87./

15.Ἐρ.Εἰς ποίαν γῆν ἐτάφη ὁ Ἀδάμ; Ἀπ.Ἐν τόπῳ κρανίῳ,ὅπου ἐσταυρώθη ὁ Κύριος. /XIIIв.№2875,в.7[2]./

В. В какой земле погребен Адам? О. На месте черепа, где распят Господь./Перевод/

16.Ubi Adam accepit baptismum? - In monte Calvarie ubi dominus Jesus Christus cruci fixus est, de eius sanguine. /IXв.Interrogationes...,в.40./

В.Где Адам получил крещение? О.На горе Голгофе,где Господь Иисус Христос на кресте распят, от этой крови. /перевод/

---

[1] В.Кто взял свою дочь в жены? - О.Адам Еву.
Варианты:1)Ἐρ.Τίς ἔλαβεν τὴν ἰδίαν θυγατέραν [αὐτοῦ] εἰς γυναῖκα; Ἀπ.Ὁ Ἀδάμ τὴν Ἔββαν./XVIв.№429,в.9 = №251/; 2)"Ἐρ.Ποῖος προφήτης ἐκάλεσε τὴν ἰδίαν θυγατέρα γυναῖκα; Ἀπ. Ὁ Ἀδὰμ τὴν Εὔαν."(В.Какой пророк назвал свою дочь женой? - О. Адам Еву.) /XVIв.рук.Неаполит.биб-ки,в.45/;
3)Ἐρ.Τίς τὸν πατέρα εἶχεν ἄνδρα; Ἀπ.Εἶχεν Εὔα τὸν Ἀδάμ (В.Кто отца имел мужем? - О.Ева Адама.) /XIIIв.№2875,в.6;XVIIв.№779, в.6./; 4)Ἐρ.Τίς μὴ γεννηθεὶς ἔλαβεν τὴν ἰδίαν μητέρα εἰς ἄνδρα; Ἀπ.Ἡ Εὔα ἐξελθοῦσα ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδὰμ ἔλαβεν αὐτὸν ἄνδρα. (В.Кто нерожденная взяла свою мать в мужья? - О. Ева,выйдя из ребра Адама,взяла его в мужья /получила своего мужа/) /XVIIв. №136,в.54/.

[2] См.также: №779, в.8.

Ἐρ.Καὶ ποῦ ἐβαπτίσθη ὁ Ἀδάμ;
Ἀπ.Ὅπου ἐσταυρώθη ὁ Χριστός,
ἀπὸ γῆς καὶ ἀπὸ νεφέλης.
/X111в.,№CCXLV11,в.38/

В.И где крещен был Адам?
О.Где распят был Христос,от-
земли и от облака.
/перевод/

Ἐρ.Ποῦ ἐβαπτίσθη ὁ Ἀδάμ;
Ἀπ.Εἰς τὸ αἷμα τοῦ σταυροῦ,τὸ
σῶμα τοῦ Κυρίου.
/X111в.,№CCXL1V,в.64/

В. Где крещен был Адам?
О. От крови креста, тела
Господа.
/перевод/

17.Ἐρ.Τίς μετὰ τὸ γεννη-
θῆναι καὶ γηράσας πάλιν
εἰσῆλθεν εἰς τὴν κοιλίαν
τῆς μητρός αὐτοῦ.
Ἀπ. Ὁ Ἀδάμ.
/X111в.№CCXLV11,в.55[1]./

В.Кто нерожденъ оумрет и по рождьстве
старевьсе и пакы вь оутробоу матери
вьлезе?
О. Адамь от земле сьздан и пакы вь зе-
млю вьзвратисе.
/X1Vв. серб.Сречковича,в.77[2]/

---

[1] В.Кто после рождения и старости вошел опять в чрево матери своей? - О.Адам.
Варианты: 1)№697,в.9; 2)X1Vв. без №,в.5; 3)№ 1631,в.6; 4)XVв.,№426,-в.24; 5)XV-XV1в.без №,в.1; 6)№429,в.44; 7)№787,в.5; 8)XV111-в.,№779,в.7.

[2] См. также: 1) 1395г.хорв.сп.,в.26:"А гдо от матере неројень а вь матерь вьниде?..."; 2) X1V-XVв. серб. № 313, в.5; 3) XVв. рус.№ V1, в.38:"Кто по р҃жствѣ състарѣвся. пакы въ чрево м҃трьне вълѣзе. Отв. адамъ. ω земля взять быс и пакы в землю иде." = 4) рус.№ 682, в.38; = 5) рус. №339, в.38; = 6) рус.
№ 86, в.38; 7) серб.№ 19, в.11; 8) рус.№ 778, в.41, в.55 с вариантом; 9) рус.№ 774, в.34; 10) рус.№ 64, в.41; 11) рус.№ 119,в.17; 12) серб.№ 12, в.29; 13) XV11-XV111в. рус.,в.29; 14) рус. № 366, в.39; 15) XV11в. рус. № 27, в.26 (без отв.); 16) рус. № 1138, в.40; = 17) рус. № 942, в.40; 18) серб.№ 12(2), в. 48 с доп.; 19) рус.№ 378(1), в.33; 20) рус.№ 378 (2), в.28; 21) рус. № 340, в.36:"В.Кто во чреве м҃три своея влезе?"; 22) рус. РГБ, ф.Опт.,№ 241, в.36; 23) рус. №191(1), в.8; 24) рус.№ 659, в.8; 25) рус.№ 1411, в.29.

18. Ερώτ. Ὁ πατήρ μου ἐγέννησε ἐκ κοιλίας μητρός μου, καὶ ἐγὼ ἐγέννησα τὴν μητέρα τῶν υἱῶν μου. οἱ υἱοί μου ἐγέννησαν τὴν μητέρα τοῦ πατρός μου;
Ἀποκ. Τίς ὁ πατήρ; ὁ θεός. Τίς ἡ μήτηρ; ἡ γῆ. Τίς ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν; ἡ Εὔα. Τίς ἡ μήτηρ τοῦ πατρός; ἡ θεοτόκος.
/X11в.№CCCXXX111,в.36[1]/

В. Что есть отць мои роди ме ис чрева матере ми.
От.И то есть отць б҃ь а с҃нь Адамь.а и то е мати земле а с҃омь ми мати евга. /X1Vв.,серб.Сречковича,в.65/
"Вьпрос.что ес(ть).азь не родихсе и родихь с҃нове.и с҃нове мои родише м҃тере мою. и м҃ти моя роди ωца моего.
ωтвет. Адамь не родисе.нь создасе ωт земли и роди с҃нове и ωт с҃новь его родисе пречс҃та и ωт пречс҃та родисе Х҃с иже сьздаде Адама."
/XVв.,серб.Григоровича,№38,в.4/
"В.Что ест отьць ме роди,азь родих себе жену,и жена моя роди сыны и дащеры, и от них роди се богородица, мати бога нашего?"
/XV-XV1в.серб.№19,в.23; рус.№191,в.5/

19. Ερ. Τίνες εἴχοντας ἑπτὰ ἱστορίας τοῦ Ἀδάμ;
Ἀπ. Σαμψὼν τὴν δύναμιν. Ἀβεσαλὼμ τὴν τρίχα, Δαβίδ τὴν πραό-

На колико чести раздели богь доброту адамову?
Нь .з҃. чести; .а҃.честь дасть Авраму гостолюбие,.в҃.Самсону

---

[1] В.Отец мой родил меня в чреве матери моей,а я родил мать сынов моих, сыны мои родили мать отца моего? - О.Кто Отец? -Бог. Кто мать? - Земля. Кто мать сыновей? - Ева. Кто мать отца? - Богородица. Варианты:X111в. №697,в.23:"Ερ. Ὁ πατήρ μου ἐγέννησε με ἐκ κοιλίας μητρός μου, υἱοί μου ἐγέννησαν τὴν μητέρα τοῦ πατρός μου; Ἀπ. Τίς ὁ πατήρ; ὁ θεός. τίς ἡ μήτηρ; ἡ γῆ. (В.Отец мой родил меня из чрева матери моей,сыновья мои родили мать отца моего? - О.Кто отец? - Бог. Кто мать? - Земля.); 1488г.№426,
в.10:"Ἀπ. Ὁ πατήρ μου ἐγέννησεν ἐμὲ Εὔαν ἔπλασεν ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδάμ. ἡ μήτηρ τοῦ πατρός μου ἡ θεοτόκος. (О.Отец мой родил меня:Ева создана из ребра Адама.Мать отца моего - Богородица.); XV-XV1вв. рук.биб-ки св.Афанасия на Афоне,в.9.

τητα. Σολομών τὴν σοφίαν. Ἀβραάμ τὴν ψιλοξενίαν. Ἰωσὴφ τὸ κάλλος. Βενιαμὴν τὴν ἡλικίαν.
/X111в.№CCXL1V,в.16[1]/

снагу,.г.богатаство Иову,.д. лепоту Іосифу,.е.кротость Давиду,.ѕ.мудрость Соломону,.з.косе Авесалому сыну давидову.
/XV-XV1в.,серб.№19 (Слово Ефрема) в.9; 2)серб.№12(2),в.65./
Qui illorum nomina posuit?
Adam.
/Interrogationes..1Xв.,в.36[2]./

20.Ἐρ.Τίς ἔμυξε καὶ ἤκουσεν τὸ ὅλος τοῦ κόσμου;
Ἀπ.Ἡ Εὔα καὶ ἤκουσεν ὁ Ἀδάμ.
/X111в.,№CCXL1V,в.70[3]/

21.Int. Quis est mortuus et non est natus?
RPO. Adam.
/1Xв.Incipiunt ioca monachorum,в.2[4]/

Вьпрос. Кто не родивсе оумреть.
Ответ. Адамь.
/Серб.сп.X1V-XV в. [5]/

---

[1] В.Кто образует 7 знаний Адама? - О. Самсон - силу чудотворную, Авесалом - волосы, Давид - кротость, Соломон - мудрость, Авраам - гостеприимство, Иосиф - красоту, Вениамин - рост(возраст?). См.также № 1625,в.21,XVв.

[2] Кто всем имена дал? - Адам.

[3] В.Кто привел и назвал весь мир? - О.Ева, а назвал Адам. См. также № 37, XVв.,в.12:"Ἐρ.Τίς ἔβηξεν καὶ ἤκουσεν ὅλος ὁ κόσμος; Ἀπ.Ἡ Εὔα ἔβηξεν καὶ ἤκουσεν ὁ Ἀδάμ.; 2) № 1625, в.12.

[4] В. Кто мертв, а не рожден? - О. Адам. См. также: 1)1X в. Interrogationes varie et rare valde, в.20 (вариант: mortuos); 2) Ἐρ. Τίς μὴ γεννηθεὶς ἀπέθανεν; Ἀπ. Ὁ Ἀδάμ. (В. Кто, не родившись, умер? - О. Адам.) X111 в., № CCXLV11, в.54; 3) № 697, в.8 (γενηθεὶς); 4) №CCXL1V, в.20:Ἐρ. Τίς ἀγγέννητος; Ἀπ. Ὁ Ἀδάμ;=5) X1V в., № 1625,в.25; 6) без №, в.4; 7) № 1631, в.4; 8) XV-XV1в., без №, в.4; 9) XV1 в.,№ 429, в.43; 10) XV11 в.,№ 787, в.4.

[5] См. также: 1) X1V-XVв., №313, в.4; 2) XVв.рус.№V1, в.37;3) рус.№682,в.37; 4) XV11в., рус.№399, в.37; 5) рус. №86, в.37; 6) рус.№119,в.16; 7) XV1в., серб.№12 (2-ой текст), в.47; 8) рус. №340,в.11.

22. Ἐρ.Τίς μὴ γεννηθεὶς ἀπέθανεν, καὶ τίσ γεννηθεὶς οὐκ ἀπέθανεν;
Ἀπ.Ἀδὰμ μὴ γεννηθεὶς ἀπέθανεν.
Ἐνὼχ καὶ Ἡλίας γεννηθέντες οὐκ ἀπέθανον.
/XV11в.№136,в.44[1]./

Григоріи реч(е).кто нес(ть) роженъ ωт ч҇лкъ и кто нес оумр҇ль.
Василіи реч(е).Адамъ не роженъ. Иліа не оумерлъ.
/XVв. рус. №V1, в.29[2]/

23. Ἐρ.Πότε ἀνέπεμψαν τὰ ἑρπετὰ καὶ οἱ ποταμοὶ καὶ αἱ πηγαὶ τῶν ὑδάτων ὑμνωδίαν τῷ Κυρίῳ;
Ἀπ.Ὅτε ὁ Ἀδὰμ ἐξεβλήθη ἀπὸ τοῦ παραδείσου.
/XV1в.,рук.без № Неаполитанской биб-ки,в.93[3]/

В.Когда почише зверие и гади.источници воднии и пение Хс҇во?
От. Егда адамь изиде из рая.
/X1Vв.серб.Сречковича,в.70./

24. Ἐρ.Πόσα ἔτη ἐποίησεν ὁ Ἀдὰм χετρῆς πνῶης;
Ἀπ. Ἔτη τριάκοντα.

Перевод:В.Сколько лет Адам был одиноким?
О. 30 лет.

---

[1] В.Кто не рожденный умер,а кто был рожден - не умер?
О.Адам не рожденный умер,Енох и Илья были рождены, не умерли.

[2] См. также: 1) рус. №682,в.29; 2) рус.№399,в.29; 3) рус.№86,в-.29; 4) серб.№38, в.5:"Адамь не родисе нь сьздадесе.и оумре.а Илиа родисе не оумре"; 5) серб.№19,в.7; 6) рус.№778, в.40;
7) рус.№143,в.7:"В.Кто не роженъ.и кто не оумерлъ.и кто неистле?";
8) рус.№774,в.33; 9) рус.№61,в.5; 10) рус. №64,в.40;
11) рус.№119,в.8; 12) серб.№12,в.24; 13) рус.17-18в.,в.28(+о Лотовой жене)=14) рус.№366,в.38;15) рус.№27, в.25(без отв.) и в.41;16) рус №1138,в.39= 17) рус.№942,в.39; 18) рус. № 378
(1текст),в.32 с изменением; 19) рус.№378(2),в27; 20) рус.№18, в.8= 21) рус.№1835,в.8; 22) рус.№340,в.12 с изменением; 23)рус.№241,в.35; 24) рус.№1411,в.28.Вариант: А гдо е неројень от чловика? - Адамь. 1.1395г.хорв.,в.27; 2.серб.№19,в.10:"Кто нерождень рождень ωт матере?"; 3.серб. №12,в.28.

[3] В.Когда испустили животные и реки и источники вод гимн Господу? - О.Когда Адам вышел из рая.

/XVIв.,№ 429 = № 251,в.4/

25.Ἐρ.Ποία τέχνη ἐγένετο πρῶτον ἐπὶ τῆς γῆς;
Ἀπ.Ἡ ῥαπτική, ὅτε ἔρραψεν ὁ Ἀδὰμ καὶ Εὔα τὰ φύλλα τῆς συκῆς.
/XVIIв.№ 136,в.34[2]./

Григори рече. Коя хитрость пръвее на земли бысть?
Васили рече. Не шьть никто адамь сшивь листие смоковное себе ризоу.
/XIVв.серб.Сречковича,в.50[1]/

26.Ἐρ.Πόσα ἔτη ἐποίησεν ὁ Ἀδάμ.ἔξω καὶ ὁ παράδεισος [κε]κλεισμένος;
Ἀπ.Πέντε χιλιάδες [καὶ πεντακόσα].
/XVIв.,№429=№251,в.6/

Перевод:В.Сколько лет был Адам вне и рай затворен?
О. 5 500.

27.Ἐρ.Καὶ πόσα ἔτη ἐποί-

А колико би вь аде?

---

[1] См. также: 1)1395г.,хорв.,в.32:"А ко дело е наипрво на земли? - Шавь."; 2) XVв.,рус. № VI,в.33:"..кое хоудожьство пръвое...шьвъ.егда адамъ съши листвие смоковно"; = 3)рус. № 682,в.33; = 4)рус. № 399,в.33; = 5)рус. № 86,в.33; 6)серб. №19,в.1:"В. кое художьство быст пръвее на землiи? - О. шавь; егда адам и ева шиста листие смоковное ва раи, когда обнажиста се преупляния ради."; 7)рус.№774,в.38; 8) рус.№ 64,в.45; 9)рус.№ 119,в.12; 10)серб.№12,в.1; 11)рус.XVII-XVIIIв.без №,в.39:"Г. Кое бысть дело первое руками на земли?" = 12)рус. №366,в,43; 13)рус.XVIIв. № 27,в.30 с изменением; 14)рус.№1138,-в.44;15)рус.№ 942,в.44; 16) рус.№378(1),в.36; 17)рус.№ 378(2),в.32; 18)рус.№ 241,в.40; 19)рус.№659,в.9; 20)рус.№1411,в.39.
Ср.:1) XIVв.,серб.Сречковича,в.49: "В.Кое дело на земли бысть пръво ново? - От. Гроздь. ибо зоба гроздь и евгоу змия прельсти гроздомь. 2)1395г. хорв.,в.33:"А гдо е грозьдь горести? - Еуга бо преласти се от дьривьнога плода".

[2] В.Какое ремесло родилось первым на земле? - О. Шитье, когда сшили Адам и Ева смоковные листья.

ησεν ὁ Ἀδάμ εἰς τὸν ᾅδη;
Ἀπ.Τετράκις χίλια πέντε
ἔτη.
/X111в.,№CCXLV11,в.45[1]./

... леть.
/1395г.,хорв.,в.35./

28.Ἐρ.Κατελθὼν ὁ Κύριος
τί ρῆμα εἶπεν τῷ Ἀδάμ;
Ἀπ.Δεῦρο Ἀδάμ; τὸ πότε
μου πρωτόπλαστον.
/Там же, в.46[2]./

В.Егда Христос сниде во адъ, что рече Адаму, и что к нему Адамъ рече?
Т.Христос Адаму реч(е):Адаме,аз сынъ твои и богъ твои (и) тебе ради снидохъ на землю и чад твоихъ избавити тя изо ада и чада твоя.И Адам реч(е) ему:Господи,Господи,яко же еси изволилъ тако и сотворил.
/XV11в.,рус.№ 18, в.20 = рус.№1835, в.20./

29.Ἐρ.Ποίαν χεῖραν ἐπίασεν τοῦ Ἀδάμ;
Ἀπ.Τὴν ἀρστερὰν,ἀφ' οὗ τὸ
ξύλον ἥψατο.
/Там же, в.47./

Перевод: В.Какую руку брал Адама?
О.. Левую, от древа не трогал.

30.Ἐρ.Καὶ τί ἦν τοῦτο τὸ
ξύλον;
Ἀπ.Ὃν ἡ θεία γραφὴ λέγει·
ἔρραψαν ψύλλα συκῆς.
/Там же, в.48./

Перевод: В.И что было это древо?
О. В божественном писании говорится: пусть погибнут листья смоковницы.

31.Ἐρ.Πόσοι ἄγγελοι ἀπεσταλησαν εἰς τὴν ἐξορίαν
τοῦ Ἀδάμ;
Ἀπ. β'.
/Там же, в.49./

Перевод: В.Сколько ангелов указали Адаму на выход?
О. 2.

32.Ἐρ.Καὶ πόσα ἔτη ἐπίησεν
ὁ παράδεισος κεκλεισμένος;
Ἀπ.Πεντάκις χίλια ἑξακόσα

Перевод: В.И сколько рай был закрыт?
О. 5 600 лет.

---

[1] В. И сколько лет находился Адам в аду? - О. 4005 лет.

[2] В. Спустившись (в ад), что за слова сказал Господь Адаму? - О. Здесь Адам? Это когда-то мой перворордный.

9-1529

ἔτη.

/Там же, в.50./

33.Ἐρ.Καὶ τίς ἀνοίξας τὸν παράδεισον; Ἀπ. ...

Перевод: В.А кто открыл рай?
О. (Разбойник.)

/Там же, в.51./

34.Ἐρ.Τίς ἤκουσεν ἦχον τοῦ δεσπότου Κυρίου ἐκ τοῦ ᾅδου; Ἀπ.Ὁ Ἀδαμ τῆς φωνῆς τοῦ Κυρίου.

Перевод: В.Кто звал господина в аду?
О.Адам голосом Господа.

/XIIв.,№ 697, в.11./

35.Ἐρ.Ὁ Ἀδάμ ποῦ ἐθεμελίωσε τοὺς τέσσαρας λίθους καὶ ὁ Ωολομῶν ᾠκοδόμησε τὴν ἁγίαν Ωιῶν,τὸ κληθὲν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Dαβίδ;
Ἀπ. Ὅπου ὁ Κύριος ἐσταυρώθη, δι ότι εἶπεν· εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς.

В. Где Адам утвердил 4 камня, а Соломон построил святой Сион, избранные из дома и племени Давида?
О. Где Господь распят,т.к. сказано: будет заключено спасение в середине земли. /Перевод./

/XVIв.,без № из Неаполит.библиотеки, в.9./

36.Въпрос. где седѣ адамь.
Отвѣт. на .д҃. нбси проваждають правѣдны въ раи. а грѣшние въ мукоу.
/XVв.,серб.Григоровича № 38, в.11./

37. Колико ест тело чл҃овечьско пльно крьви?
тако и земла ест пл҃на воде. /XV-XVIв.,серб.№ 19 (Слово Ефрема),в.10./

38. В.Коее врьсты адамь бе егда сьздань бысть?
От. Ѩнотою .л҃. летна возраста. и евга двою .л҃. летна.
/XIVв. серб.Сречковича, в.60./

39. В. Колика бе глава адамова?
От. Яко .л҃. людь вьлести вь ню.
/XIVв. серб.Сречковича,в.61; 2)1395г. хорв.,в.42 (От. 3 мужи влизьше

вь ню и почише.)./

40. Вопрос. Которыи пророкь на земли первыи.
Ответъ. Первыи пророкъ на земли адам.
/1) XV111в. рус.№ 340, в.15; 2) рус.№ 659, в.5-7./

41. (В) Григореи рече За что адамъ из рая изгнанъ бысть?
(От.) Василеи рече. Змия прелсти евгу адам жены своея послушавъ из рая изгнанъ бысть и плакася горко г̃ (3) часа прямо рая седя и помилова его Гс̃дь.
/XV111в. рус. № 191 (1), в.12./

42. А гдо е облаштена овьца? - Адамь.
/1395г.,хорв.,в.30./

ПРИМЕЧАНИЯ

I. В кн.: Мочульский В. Греческие списки так называемой "Беседы трех святителей". - Варшава, I90I. С.3-5.

2. Там же. С.I8-20.

3. Там же. С.3.

4. В кн.: Красносельцев Н.Ф. *Addenda* к изд. А.Васильева "*Anecdota graeco-byzantina* ". - Одесса, I898. С.20-23.

5. Там же. С.25-30.

6. В кн.: Мочульский В. Следы народной библии в славянской и древнерусской письменности. - Одесса, I893. С.5I-52.

7. В кн.: Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. - Казань, I889. Тт.I-2. С.I95-203.

8. Смирнов А. Книга Юбилеев или Малое Бытие. - Казань, I895.С.65.

9. Попов А.Н. Книга бытиа небеси и земли // ЧОИДР, I88I.Кн.I. С.I2.

I0. Там же. С.28. В Апокалипсисе Моисея сообщается:"*Ἐποίησεν δὲ Ἀδὰμ υἱοὺς τριάκοντα καὶ θυγατέρας τριάκοντα*".

II. Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. - Спб.Казань, I873. С.I72-I73.

I2. Там же. С.I06.

I3. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. -М., I989. С.I75.

I4. Творения Ефрема Сирина. - Т-СЛ., I90I. Ч.6. Репр.I993. С.2I4.

I5. Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях..- Казань, I873. С.98.

I6. Рукописный сборник XУIII в. Русский хронограф второй редакции РГБ, ф.2I8, № 887. Лл.73.

I7. Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. - Варшава, I887. С.74-79.

I8. Там же.

I9. В немецкой поэме XII в. о четвероевангелии приводится такой состав человеческой природы:

Von den wiscen gab er ime di adven
Von dem grase gab er ime daz har,
Von den wolchen daz mut
du habet er ime begunnen
der ougen von der sunnen...
Von dem steine gab er ime daz pein...

Von den mere gab er ime daz plut.

См. Буслаев Ф. О влиянии христианства на славянские языки // Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. - Спб., 1861. Т.2. С.77-85.

20. Сочинения св.Димитрия митрополита Ростовского. - М.,1840.Т.IУ. С.19-20.

21. Там же. С.31-32.

22. Там же. С.32.

23. Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. - Казань, 1873. С.106.

24. Там же. С.107.

25. Димитрий Ростовский приводит слова Иоанна Дамаскина /кн.2,гл. 14/: "Сотвори Бог человека незлобива, права, добродетельна,беспечальна, бесскорбна, всякою добродетелию освященна, всеми благами красящася, аки некий мир вторый, в великом мал, Ангела инаго ...царя сущих на земле...". См. Сочинения св.Димитрия митрополита Ростовского. - М., 1840. Т.IУ. С.25.

26. Памятники средневековой латинской литературы

ДАННЫЕ О ТЕКСТАХ, ИСПОЛЬЗОВАННЫХ В ПРИЛОЖЕНИИ.

1. Incipit de plasmatione Adam. Из лат. рук. VII в., 24 вопроса. // Dr. E. Wölfflin-Troll. Joca monachorum, ein Beitrag zur mittelalterlichen Räthsellitteratur // Monatsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1873. Februar. S. 106-108

2. Incipiunt ioca monachorum. Из лат.рук. 1X в., 86 вопросов. Там же. С.109-118.

3. Interrogationes [varie et rare valde]. Из рук. 1Xв.,52 вопроса // Willman W. Ein Fragebüchlein aus dem neuntem Jahrhundert // Zeitschrift für Deutsches Alterthum. Berlin, 1872.Т.3.Вып. 3. С.166-180.

4. Πρωτοαποκρίσεις τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου Βασιλείου καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου καὶ προφητῶν. Πρώτη ἐρώτησις τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου Βασιλείου. Из пергаменной греческой рукописи XII в. № CCCXXXIII, лл.103а-107а, Венской Императорской библиотеки; 56 вопросов // Мочульский В. Следы народной библии в славянской и древнерусской письменности. - Одесса, 1893. С.248-254.

5. Греческий текст без названия из сборника XIII в. № 2875 Парижской Национальной библиотеки, лл.120-121; 31 вопрос // Мочульский В. Греческие списки так называемой "Беседы трех святите-

лей". - Варшава, 1901. С.3-5.

6.Греческий текст без названия из рукописи Х111 в. № ССХ У11, лл.105-107об., 88 вопросов // Там же. С.5-11.

7.Ἐρωτήσεις σοφῶν καὶ ἀποκρίσεις. Из сборника Х111в. № CL111 Венской Императорской библиотеки, л.287об., 18 вопросов // Там же. С.18-20.

8.Ἐρωταποκρίσεις. Из сборника Х111 в. № 697 Иерусалимской библиотеки св.Саввы, лл.39-46, 57 вопросов //Красносельцев Н.Ф. Addenda к изд. А.Васильева "Anecdota graeco-byzantina".- Одесса, 1898. С.53-58.

9.Ἀρχὴ τῶν ἐρωτήσεων ἐκ τῆς παλαιᾶς. Из сборника Х111 в. № CCXL1У Венской Императорской библиотеки, л.49, 51 вопрос // Мочульский В. Греческие списки... С.11-16.

10. Греческий текст из той же рукописи, л.51об., 19 вопросов // Там же. С.16-18.

11.Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις διάφοροι ὠφέλιμοι περ[ίεργοι] ἴσως φαινόμεναι. τεθεῖσαι δὲ διὰ τὸ εὑρεθῆναι. Из пергаменной рукописи Х1У в. /без номера/ библиотеки Афонского Пантелеймонова монастыря, лл.50об.-51, 20 вопросов // Красносельцев Н.Ф. К вопросу о греческих источниках "Беседы трех святителей". - Одесса, 1890. С.33-36.

12.Ἐρωταποκρίσεις διάφοροι καὶ ὠφέλιμον παρὰ τὴν ἀκολουθίαν μὲν ἴσως φαινόμενος. τεθεῖναι δὲ διὰ τὸ εὑρεθῆναι τὰς ἐρωταποκρίσεις. Из сборника Х1У-ХУ вв. № 1631 Парижской Национальной библиотеки, лл.119-120об., 125-126об., 128об.-130; 22 вопроса// Мочульский В. Греческие списки... С.20-23.

13.Греческий текст без названия из сборника 1488г. № 426 Парижской Национальной библиотеки, лл.119об.-120, 25 вопросов// Там же, С.23-25.

14.Ἐρωτήσεις ἀπὸ τῆς παλαιᾶς. Из рук. ХУ в. Ватопедской библиотеки № 37; 21 вспрос // Красносельцев Н.Ф. Addenda к изд. А.Васильева... С.51-53.

15.Ἐρωτήσεις ἐκ τῆς παλαιᾶς. Из сб. ХУ в. № 1625 Парижской Национальной библиотеки, лл.43-45, 41 вопрос // Мочульский В. Греческие списки... С.25-29.

16.Διάλεξις τοῦ ἁγίου Βασιλείου καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου. Ἐρωτήσεις καὶ λύσεις. Из рук.ХУ-ХУ1 в. библиотеки Лавры св. Афанасия на Афоне, лл.80-92, 26 вопросов// Красносельцев Н.Ф. Addenda к изд. А.Васильева... С.20-22.

17. *Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Ἀθανασίου. Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις.* Из той же рукописи, л.92, 13 вопросов // Там же. С.22-23.
18. *Διάλεξις τοῦ ἁγίου Βασιλείου καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου. Ἐρωτήσεις καὶ λύσεις.* Из сб.ХУ-ХУ1 в. Лавры св. Афанасия на Афоне, л.80, 26 вопросов // Мочульский В. Следы народной библии... С.39-40.
19. *Ἐρωταποκρίσεις. ποίημα κὺρ Λέον[τος] τοῦ σοφ[ωτάτ]ου.* Из рук. ХУ1 в. № 429, лл.36-44 Иерусалимской библиотеки св. Саввы // Красносельцев Н.Ф. *Addenda* к изд. А.Васильева... С.25-30.
20. *Ἐρωτήσεις τοῦ ἁγίου Γρηγορίου πρὸς Μέγαν Βασίλειον. Ἐρώτησις· ἀπόκρισις.* Из сборника ХУ1 в. Неаполитанской библиотеки, 105 вопросов // Там же. С.64-72.
21. *Ἕτεραι ἐρωταποκρίσεις διάφοροι παρὰ ἁγίων πατέρων πάνυ ὠφέλιμοι.* Из сб. ХУ11 в. № 787 Афоно-Пантелеймоновской библиотеки, лл.139об.-144об., 39 вопросов // Там же. С.34-38.
22. *Ἐρωταποκρίσεις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου πρὸς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον τὸν θεολόγον πάνυ ὠφέλιμοι.* Из рук. ХУ11 в. № 136 /Номоканон/ Святогробской библиотеки в Константинополе, лл.286-297об., 77 вопросов // Там же. С.58-64.
23. Греческий текст без заглавия из сб. ХУ111 в. № 779, л.87об., Афоно-Пантелеймоновской библиотеки, 8 вопросов //Там же.С.24-25.
24. Сербский сборник Х111 в. попа Драгольи из собрания Сречковича, лл.10об.-21, 90 вопросов "Въпроси и ответи Глигория и Василия Ивана богословца" // Мочульский В. Следы народной библии... С.51-52.
25. В хорватском сб. 1395г. "О упрошеньи светаго Гргура" // *Starine, kn. XXIII. Zagreb, 1890. C. 46-48.*
26. В русском сб. Московского Румянцевского Музея ХУ в. № У1, лл. 268об.-273, 69 вопросов: "О устроении словес Василиа и Григориа Теолога Иоанна" //Архангельский А.С. Творения отцов церкви ... С.195-203.
27. В русском сб. Московской Синодальной библиотеки № 682, лл.325-328об., 38 вопросов: "О устроении словес. Василиа.Григориа.Өеолога. Иоанна" //Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. Т.2. С.429-432.

28.В сербской рук. Х1У-ХУ в. № 313 церкви св.Николая в Брашове, 20 вопросов."Въпрошения различна и польэна. от последования оубо.тьчна явлема.положена же обретения ради" //Яцимирский А.И. Апокрифы и легенды. Вып.1, 1915. С.147-149.

29.В сербском Номоканоне ХУ-ХУ1 в. из собр. Шафарика в Пражском Национальном Музее № 19, л.289, 24 вопроса: "Вьпросы и ответи некоих старацъ о сих вещех" //Starine, kn. XXI, Zagreb, 1889. С.197-201.

30.В русском сб. ХУ-ХУ1 в. РГБ, ф.304, № 778, лл.1 и 218-227: "Слов/о/ стаго Григория и Василь и Ивана златоустаго".

31.В сербском Синаксарии ХУ1 в. Пражского Национального Музея №12, лл.115-118, 63 вопроса: "Слово о небеси и о земли" //Starine kn. XXI. Zagreb, 1889, С.208-211.

32.В том же Синаксарии, лл.119об.-122об., 44 вопроса: "Сказание о премудрости Григорие, Василиа, Иоанна Богослова" //Там же. С.202-206.

33.В русском сб. ХУ1 в. №119 библиотеки Киевской Духовной Академии /1596г. из Мелецкого монастыря/, л.218об., 39 вопросов: "Въпрошениа стго Василиа. глава з." //Сушницкий Ф.П. Киевские списки "Беседы трех святителей". Киев, 1911. С.23-26.

34.В русском сб. 1531г. РГБ, ф. 304, № 774, лл.17-22об.: "Беседа трех стлеи".

35.В русском Евангелии-тетр ХУ1 в. РГБ, ф.152, №61, л.277об.,без названия.

36.В русском сб. ХУ1 в.РГБ, ф.354, № 64, лл.451об.-459: "Беседа треих стль. Григориа бгослова Ивана златоустаго. Василя кесареискаго. с толкомъ. от патерика римьского".

37.В русском сб. ХУ1 в. РГБ, ф.228, №М.578 /Пискарев.143/, лл. 378-379об., 384об.-385: "Речь и гаданиа стых оць. Васила великаго. Григориа бгослова. Иоанна златустаго".

38.В рус. сб.ХУ11 в. Соловецкой библиотеки № 1138, лл.177-186,69 вопросов: "Беседа стыхь трехъ стлей Василия великаго кесарийскаго и Григория Бгослова и Иванна Златоустаго. съ толкованиемъ отъ патерика римскаго" //Порфирьев И.Я.Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. - Спб., 1890. С.390.

39.В рус. сб.ХУ11 в. Соловецкой библиотеки № 942, лл.106-114, 64 вопроса. Текст идентичен № 1138.//Там же.

40.В "Главнике" ХУ11 в. архимандрита Дионисия Футьня из Соловецкой библиотеки № 86, лл.328-334, 69 вопросов: "Устроение сло-

вес Василия и Григория Феолога и Иоанна" // Там же.С.403.

41.В русском сб. 1694г. библиотеки Киево-Печ. Лавры № 366, лл.305-307, 59 вопросов: "Беседа трех святителей Василия Великого,Григория Богослова и Иоанна Златоустаго, вопрошание съ толкования списано съ патерика римскаго" // Сушницкий Ф.П. Киевские списки... С.27-32.

42.В том же сборнике № 366, лл.307-309, 65 вопросов //Там же.С.33-39.

43.В рус. сб. ХУ11 в. № 399 Казанской Дух.Академии, лл.328-334:"О устроении словес Василиа и Григориа Оѳолога Иоанна" //Архангельский А.С. Творения отцов церкви... С.195.

44.В рус. сб. 11 пол. ХУ11 в. РГБ, ф.178, № 1835, лл.190-193:"Речение и гадание святых отецъ".

45.В рус. сб.ХУ11 в. РГБ, ф.299, № 378, лл.188-204: "Беседа трех стителеи. василия великаго Григорья бгослова. иоанна златоустаго".

46.В рус. сб. ХУ11 в. № 27 Исторической библиотеки России, лл.8-11, 50 вопросов: "Беседа трех свтелей Василиа Великаго Григория Бгослова Иоанна Златаустаго".

47.В рус. сб.1674-1710гг. РГБ, ф.299, № 340, лл.87-93, 51 вопрос: "Вопрошание о бесед...телеи Василия Григория.Бгослова. И.Златаустаго".

48.В рус. сб. 1 трети ХУ111 в. РГБ, ф.178, № 1411, лл.25-49:"Беседа триех стлеи Василия великаго Григория Богослова иоанна Златоустаго вопрошение с толкованиемъ списано с патерика римского".

49.В рус. сб. сер. ХУ111 в. РГБ, ф.354, № 241, ф. Опт., лл.24-31об "Беседа триехъ святителей, василия великаго, григория богослова, иоанна златоустаго, выписано испатерика римскаго".

50.В рус. сб. Аристотель сер. ХУ111 в. РГБ, ф.228, № М.626 /Пискарев.191/, лл.54об.-58: "Вопросъ иоанна златаустаго и иных свтых отцъ от многих книгъ вобраны строки палея толковая".

51.В рус. сб. ХУ111 в. РГБ, ф.310, № 659, лл.336-343: "Прмдсть избранна от многих кнгъ:рекомых от трех стителей вселенских учителей Василиа великаго григориа богослова и Иоанна златоустаго и от чепи златыя и от пчелы и от иныхъ книгъ".

Селиванов Ю. Б.

ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО ЗОСИМЫ В СОСТАВЕ ДРЕВНЕРУССКОГО ПРОЛОГА

Под 4 апреля в древнейших списках древнерусских пергаменных Прологов читается житие старца Зосимы, "иже егуптяныню Марию в пустыни обрете".[1] Столь своеобразное определение этого святого - через упоминание о другом святом - объясняется тем, что старец Зосима всегда был известен только как персонаж жития Марии Египетской, составленного, по преданию, еще в 7в. иерусалимским патриархом Софронием.[2]

Историкам византийской литературы неизвестен ни один источник, который освещал бы иные, не связанные с обнаружением преп. Марии стороны биографии св. старца. Вопрос о реальном существовании св. Зосимы может стать темой отдельного исследования; но для нас, в данном случае, важно другое: в составе древнерусского Пролога житие Марии Египетской оказывается разделенным на два самостоятельных произведения. Под первым апреля читается сказание о раскаявшейся египетской грешнице,[3] под четвертым - легенда о ее обнаружении старцем Зосимою. Содержание и самый характер изложения событий двух проложных статей заставляет видеть в них некую переработку своего изначального греческого образца - полного, четьи-минейного жизнеописания Марии Египетской.

Проложные жизнеописания Марии и Зосимы не содержат ни одного факта из жизни св. подвижников, который бы не нашел своего первоначального отражения в сочинении патриарха Софрония; существующие же на уровне деталей расхождения с оригиналом в еще большей степени подтверждают зависимость обоих сказаний от общего для них греческого источника.

Одна из этих легенд, главным персонажем которой является старец Зосима, по-своему излагает события "софрониева" жития препо-

добной:

"Пр(е)п(о)д(о)д(о)бныи от(ь)ц(ь) нашь Зосима измълада въсхоте б(ог)у работати и шедъ младъ сы пострижеся въ своемь манастыри в Туре въ странахъ палестинскихъ и добре сверши мнишьское житие. Яко бысть старець искусенъ и съподобися многа видения от б(ог)а и непрестаяше делая рукоделья, съ сльзами моляся б(ог)у. Взиде же помыслъ ему, гл(агол)я: "Обрящетъ ли ся мужъ в пустыни разумомъ и помысломъ болии мене?" И приде некто к нему, гл(агол)я: "Добре трудъ твои, но болие есть мимошедшаго, вы же не весте. Изиди изъ земля своея и иди в манастырь, иже есть близъ Ерусалима". И сътвори тако Зосима по повелению его, иде в манастырь. Бысть же обычаи в манастыри томъ: въ с(вя)тыи постъ братии ходити в пустыню на молитву, токмо воротнику остати единому. Братии же сходитися в великыи четверегъ къ с(вя)тому причастью. Зосима же изиде в пустыню и видевъ пр(епо)д(о)бную Марию, и гнаше по неи. Она же рече: "Аще хощещи видети мя, дажь ми ризу свою". И поведа ему Мария вся по ряду, яже от уности своя, и повеле ему прити вот же дьнь съ с(вя)тымь причастиемъ на Ierданъ. И минувшю же лету приде Зосима съ с(вя)тымь причастиемъ и виде пр(е)п(о)д(о)бную идущу чресъ Иерданъ, акы посуху, и въдастъ ей причаститися. И въ Г и годъ такоже створихъ, и въ Д. По тому же обычаю пришедшю же Зосиму съ святымъ причастьемь, и виде пр(епо)д(о)бную Марию умершю. И не могыи погрести ея от старости, и видевъ лва, и рече: "О звери, ты погреби пр(епо)д(о)бную, азъ бо старъ есмь". Ископа зверь яму и погребе Зосима преподобныя Марье тело. Шедъ же в манастырь, исповеда игумену Иоану и всеи братии, како прослави ю г(оспо)дь б(ог)ъ. По семь поживъ от(ь)ц(ь) нашь Зосима въ трудехъ и в молитвахъ, и въ слезахъ, старъ сы отиде жития сего, погребенъ бысть честно о Х(ри)сте И(су)се".[4]

Приведенное выше краткое жизнеописание св. Зосимы имеет нес-

колько фактических расхождений с текстом полной редакции легенды о Марии Египетской. Но прежде чем перейти к объяснению этих расхождений, следует, на наш взгляд, заняться поисками непосредственного греческого образца жизнеописания св. старца.

Известно, что в основание древнейших восточнославянских Прологов были положены византийские агиографические сборники типа "синаксарь", состав чтений которых образовали разнесенные по числам церковного календаря краткие жития святых. Греческие синаксари были, в основном, составлены по руководству четиих-миней - агиографических сборников более древнего происхождения, где в такой же календарной последовательности читались полные редакции жизнеописаний христианских подвижников.

Наиболее ранним из дошедших до нас синаксарей является т.н. Менологий императора Василия 2 /975-1025/, сохранившийся в двух списках 11 столетия. Один из них - ватиканский, названный так по месту его хранения, содержит чтения на сентябрьскую половину года; другой, обнаруженный в Криптоферратском монастыре, дополняет первый житийными легендами мартовской половины года.

Менологий имп. Василия не является первым оригинальным сборником такого типа. В его основание были положены как древнейшие синаксари, так и пространные, четьи-минейные жития святых.

Византологам известен и другой, почти столь же древний греческий Пролог, созданный не ранее начала 11в. Это Петров или Сирмундов синаксарь, один из относительно поздних списков которого, датируемый 1249г., находился в библиотеке преосв. Порфирия Чигиринского.[5] Петров синаксарь имеет общий с Менологием имп. Василия более древний источник. Кроме того, составителю этого сборника - неизвестному нам греку Петру, чье имя названо в заголовке предисловия, был известен и сам Менологий: Петр пользовался им как одним из своих образцов. И все же Пролог Петра существенно отличается от

Менологич как по стилю, так и по объему статей: одни из его сказаний кратки, другие пространны.

Значительно позднее, уже в 12в., около половины сказаний Петрова Пролога вошли в сборник другой, новейшей его редакции - в Пролог, получивший название Стишного, составив таким образом его основное ядро.

Менологий имп. Василия во вт. пол. 11 - нач. 12в. тоже дал, в свою очередь, две новых греческих редакции его сказаний. Одна из них была составлена студийским монахом Илиею; другая, на основе последней, - Константином, митрополитом Мокисийским. Греческие рукописи этих редакций не сохранились, но несколько позднее они получили свое отражение в славянском переводе древнейшего византийского синаксаря. Еще архим. Сергий отмечал, что текст восточнославянского Пролога первой редакции имеет 65 новых, не читающихся в Менологии сказаний; многие же другие сказания пришли к славянам перефразированными "в словах, но не в смысле".[6]

Таковы непосредственные источники большинства житийных легенд древнерусского Пролога. Но интересующее нас сказание о преподобном старце Зосиме ни в одном из сборников этого типа не читается. Этот факт не смогут поставить под сомнение как несохранившиеся греческие рукописи редакции Илии и Константина, так и оказавшийся недоступным для нас список Петрова синаксаря. Констатировать этот факт позволяют следующие соображения: славянский перевод Стишного Пролога, который был выполнен уже в 14в. в Сербии, обнаруживает в числе своих чтений только краткую, без текста жития "память" св. Зосимы.[7] Это дает основания предполагать, что она содержалась уже в синаксаре Петра - сборнике, сформировавшим ядро составленного в 12в. Стишного Пролога. Славянский же Стишной Пролог сохранил в новых исторических условиях достаточно тесную зависимость от своего непосредственного греческого оригинала.[8] Поэтому вполне оправданным

будет выглядеть предположение о том, что "память" Зосимы была введена в греческие синаксари Петром - но только "память", не житие.

Упоминание о Зосиме читается и в двух южнославянских списках Пролога первой редакции[9] - в сборнике N 70 Уваровского собрания ГИМа /13в./ и в изданном Прологе Погодинского древлехранилища N 58 /14в./: "Въ тъд же дьнь пр(е)п(о)д(о)бнааго отца нашего Зосимы, иже пр(епо)д(о)бную Марию мощи въ пустыни погребе и бл(аго)сл(о)венъ бысть от нею".[10]

По наблюдениям Н.Ю. Бубнова, южнославянские сборники синаксарного типа восходят к древнерусским Прологам первой редакции, но имеют и некоторые отличия от них в составе своих чтений.[11] Поэтому вполне разумным бедет допустить, что "память" святого пришла в Сербию и Болгарию через восточнославянское посредство: в некоторых пергаменных списках древнерусских Прологов кроме жития преподобного читается еще и краткое упоминание о нем.[12]

В Менологии имп. Василия мы не находим уже не только жития преп. Зосимы, но и самого имени святого. Под 4 апреля в нем помещено только одно сказание - о святых мучениках Агафоподе и Феодуле.[13] Из этого следует, что упоминание о преподобном было внесено в текст греческих синаксарей не изначально. Принадлежит же оно, по всей видимости, если не Петру, то Илии - первому редактору Менология. Известно, что Петр опустил до 70 "памятей" Менология и прибавил 140 новых; Илия же, который пользовался сборником Петра, ввел в состав своей редакции Менология еще несколько десятков имен византийских святых.[14]

О греческом житии преподобного не упоминают ни издатели Великих Миней Четиих митрополита Макария, ни архим. Сергий в "Полном месяцеслове Востока". Если издатели макарьевских миней отмечают, что греческий оригинал жития ими не найден,[15] то автор капитального справочника по православным святым дает отсылки только к "Синакса-

рю или месяцеслову, состоящему из греческих синаксарей библиотеки кардинала Сирлета, изданного Канизеем /12в./", к "двум месяцесловам при греческих евангелиях синайских 9 и 10вв.", к мартирологу Узуарда 9в., мартирологу римской церкви Барониеву, к двум уставам Криптоферратского монастыря /13в./ и к греческим Служебным минеям Криптоферратского монастыря.[16]

Житие старца Зосимы - ни в синаксарном, ни в четь-минейном его вариантах - неизвестно и трехтомному справочнику А.Эрхарда, содержащему указания на все - как древнейшие, так и более поздние рукописи агиографического содержания.[17]

Жития старца Зосимы нет и в афинском 1987г. издании греческих Служебных миней,[18] в состав которых входят и синаксарные жития святых. "Память" св.старца предшествует в них краткому стиху, за которым, казалось бы, дожен быть помещен текст сказания. Но и здесь мы его не находим.

Легенда о святом не известна и римским составителям 12-томной "Bibliotheca Sanctorum"; автору справочной статьи о преподобном Зосиме он известен только как персонаж жития Марии Египетской.[19]

"Bibliotheca hagiographica graeca" и два "Дополнения" к ней также не дают отсылок к текстам предания о Зосиме.[20]

Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что в отличие от жития Марии Египетской "память" Зосимы в разных источниках помещена под разными числами. В "славянских лицевых святцах, изданных Папеброхием в "Деяниях святых"" она читается под 1 апреля; в "славянских святцах публичной библиотеки начала 17в." - под 5 апреля. В одном из криптоферратских уставов - под 14 апреля; в другом - под 19; в Служебных минеях того же монастыря - под 27 апреля; в "Служебных славянских минеях в софийской библиотеке 11-17вв."- под 29 числом того же месяца.[21]

Отсутствие греческого оригинала жития, а также значительный

разнобой в определении даты памяти Зосимы заставляют видеть в нем второстепенного святого, долго не имевшего строго закрепленного за ним места в церковном календаре. И все же "память" святого не преступает границ одного месяца церковного года, - того именно месяца, чтения которого в греческих и славянских агиографических сборниках календарного типа всегда открывало житие Марии Египетской. Это обстоятельство нельзя не объяснить стремлением "привязать" память одного, явно второстепенного подвижника к памяти другого, более известного.

Число, под которым св. Зосима занял свое место в греческих синаксарях, было, вероятно, определено по аналогии с житиями других святых, носящих то же имя. Так, под 4 января византийские месяцесловы упоминают Зосиму и Афанасия, мучеников киликийских,[22] а на 4 июня, по свидетельству протоиерея М.И. Хитрова, приходится память преподобного Зосимы киликиянина.[23]

Впоследствии славянские книжники продолжили эту традицию: под 4 апреля, после упоминания о Зосиме, они внесли в рукописи своих месяцесловов "память" Зосимы Ворбозомского, ученика Корнилия Комельского.[24] Поэтому приходится признать, что такие совпадения нельзя объяснить волей случая.

Поскольку текст жития св. Зосимы читается только в составе сказаний древнерусского Пролога, то в поисках ответа на интересующий нас вопрос о месте и времени создания этого памятника следует обратиться к древнейшим спискам первой редакции этого сборника.

В одной из наиболее ранних рукописей Пролога - в 169 кодексе Типографского собрания РГАДА чтения на 4 апреля открывает "Память преподобного отца нашего Иосифа, творца канонов". За нею, "вот же дьнь", следует "преподобного отца нашего Зосимы, иже обрете святую Марию въ пустыни", т.е. "память" святого. Третий текст озаглавлен: "Слово от патерика о страсе божии" и, наконец, последний: "Вот же

дьнь слово святаго Зосима", за которым следует текст жития.[25]

Уже при беглом ознакомлении с этим материалом в нем обнаруживается несколько серьезных отступлений от принятого в Прологе канонического расположения ежедневных чтений.

Во-первых, здесь помещена не только краткая "память" св. Зосимы, но и житие преподобного; тогда как одно, по нашему разумению, должно исключать другое. Во-вторых, "память" и житие старца разделены "Словом о страхе божием". Третье нарушение связано с предыдущим: житие оказывается оттесненным "Словом" во второй раздел проложных чтений, т.е. к разряду нравоучительных сказаний.[26] И наконец, последнее - из тех, что становятся заметными в первую очередь - выражено в противоречии между заглавием жития ("Слово святаго Зосима") и его жанровым содержанием.

Аналогичную картину мы наблюдаем и в Прологах N 170,172,178 того же собрания.[27]

Но один из типографских списков памятника имеет иную последовательность статей на 4 апреля. За житием св. Иосифа следует "въ тъ же дьнь преподобнаго отца нашего Зосимы, иже преподобныя Мария мощи в пустыни непогребены еще видивъ, и благословенъ бывъ от нея". И далее, с новой строки: "В тъ же дьнь слово от патерика святаго Зосимы",[28] за которым, до конца страницы идет текст жития, читающийся примерно до половины. Следующий лист отсутствует, и поэтому неизвестно, было ли помещено за житием старца "Слово о страхе".[29]

В других пергаменных рукописях Пролога первой редакции за житием Иосифа, творца канонов, читается: "В тъ же дьнь преподобнаго отца нашего Зосимы, иже обрете святую Марию в пустыни", - заголовок, непосредственно предваряющий текст жития. Последним следует "Слово о страхе", завершающее собою чтения на этот день.[30]

Объяснить отсутствие логики в расположении указанных выше

10ʳ- 1529

проложных статей, разнобой в их заголовках, а также различные комбинации "памяти" и жития можно только одним: текст жития Зосимы был написан позднее составления Пролога первой редакции; состав его сказаний на 4 апреля сохранил следы "вхождения" нового текста в состав ранее написанного сборника.

"Многослойный" текст Пролога позволяет увидеть в нем этапы этого "вхождения".

В древнейшем славянском синаксаре[31] памятнике переводной литературы, непосредственным образцом которого был Менологий имп. Василия в редакции Илии и Константина, должны были уже читаться как житие преп. Иосифа, так и следующая за ним краткая "память" Зосимы. Позднее, при составлении Пролога первой редакции, синаксарь был обогащен нравоучительными рассказами, образовавшими второй раздел проложных чтений. Так под 4 апреля в состав сборника вошло "Слово о страхе божием" - небольшой по объему текст, тематически и сюжетно не связанный ни с житием Иосифа, ни с "памятью" св. Зосимы.[32] "Слово" первоначально завершало собою проложные чтения на этот день.

Житие Зосимы было написано позже и создавалось специально для этого сборника. Включение жития в его состав было обусловлено двумя факторами: во-первых, в тексте Пролога находилась уже краткая "память" подвижника и, во-вторых, она очень недалеко отстояла от помещенного под 1 апреля жития Марии Египетской. Эти обстоятельства и заставили одного из переписчиков Пролога составить новую версию легенды о египетской грешнице.

Но так как автор жития св. старца уже пересек в процессе переписывания памятника границу двух разделов проложных чтений - житийного и нравоучительного, - то в целях сохранения порядка он счел необходимым предпослать созданному им произведению заголовок, вступивший в явное противоречие с жанровым содержанием вновь соз-

данного сказания.

Поздние переписчики и редакторы Пролога видели это противоречие и потому предприняли попытку его устранения. Текст "памяти" был сокращен так, что он стал восприниматься как заголовок сказания ("Въ тъ же дьнь преподобнаго отца нашего Зосимы, иже обрете св. Марию в пустыни"); текст жития был непосредственно подведен под него. Теперь "Слово о страхе" уже не разделяло собою "память" и житие св. старца.

Результатом промежуточного "спрямления" чтений можно считать текст 180 Пролога Типографского собрания.[33] В нем, как уже отмечалось, "Слово о страхе" уже не разделяет "память" и житие, но житию еще предпослано два заголовка. Один из них представляет собою неотредактированную пока краткую "память" Зосимы, другой, непосредственно за ним следующий, определяет житие как "Слово от патерика святаго Зосимы".

Мы не беремся утверждать, что устранение ошибок происходило в два этапа. Возможно, один из переписчиков Пролога не сумел совершенно справиться со своей задачей. Но сам факт "половинного спрямления" чтений по-своему замечателен.

Так в состав сборника вошло еще одно легендарное сказание. Иной ход действительного развития событий потребовал бы и иного его объяснения. Но если житие Зосимы изначально занимало предназначенное ему место в иерархии сказаний на 4 апреля, то чем объяснить тогда его вынесение во второй, нравоучительный раздел Пролога и сообщения ему несвойственного для житийных легенд заголовка?

В полугодовом Прологе N 169 Типографского собрания РГАДА граница двух ежедневных разделов соблюдается достаточно строго: в нем не встречается более ни одного случая вынесения житийного текста в состав "слов" и поучений. Поэтому следы вхождения жития св. Зосимы в состав проложных чтений позволяют видеть в нем оригинальное со-

чинение древнерусского книжника.

Последнюю тень сомнения в достоверности этого вывода призван устранить некий факт, обнаруженный нами в составе проложных чтений на29 апреля. В том же 169 кодексе Типографского собрания житийные легенды этого дня открываются "памятью" чудотворца Мемнона /л. 71/. За нею следует "Страсть девяти святых мучеников, в кузнице скончавшихся" /там же/; далее - "Страсть святых мучеников Диодора и Родиона дьяконов" /там же/. Четвертым по счету читается "Слово преподобного отца нашего Никиты игумена, бывшего в Пирех" /л. 71-71об./; и наконец,"Слово об обетах, жертве и молитвах" /л. 71об./.

Последовательность чтений здесь не нарушена: за "памятью" и "страстями" следуют "слова". Но четвертое по счету сказание этого дня рассказывает о синадском игумене Никите, который в царствование императора Льва-иконоборца был заточен в темницу, а после убийства императора - освобожден.

Заглавие, предпосланное житию преподобного, заставляет усматривать в нем некую аналогию тому, что имело место и в случае с Зосимой. Но это не полная аналогия. Если в том и другом случае тексту жития предпослан несвойственный ему заголовок, то "память" Никиты в тот же день не читается, и, кроме того. "Слово Никиты" занимает пограничное положение между житиями и поучениями. В жанровом отношении оно примыкает к первым; своим же заглавием - к последним.

Но разница в деталях не позволяет все же отказаться от попытки сближения этих текстов, так как в указанном выше списке Пролога только две житийные легенды преподнесены его составителями как "слова".

Неслучайность такой "подмены" жития "словом" станет ясна, если мы вновь обратимся к агиографическому справочнику архим. Сергия. В статье о Никите, игумене синадском, автор "месяцеслова"

указывает, что житие преподобного находится только: а) в макарьевских минеях, б) в Прологе пергаменном 13-14в. в Синодальной типографии за мартовское полугодие N 1146 (он же - N 169 - Ю.С.) и в) в Прологах пергаменных Синодальной библиотеки, второй редакции месяцеслова Василия.[34]

Следовательно, ни тот, ни другой памятник не имеет греческого оригинала. Поэтому оба сказания должны были быть составлены восточнославянским книжником и, более того, они должны были быть составлены одним и тем же лицом. Так заставляет думать сравнительно небольшой - в 24 дня - промежуток, отделяющий тексты одного сказания от другого, а также особенности редакторского "почерка", который, несмотря на варьирование в деталях, все же ясно обнаруживает себя при попытке сближения двух апрельских статей этого кодекса.

Предложенное нами объяснение истории создания жития св. Зосимы не вступает в противоречие и с датировкой древнейших списков Пролога первой редакции. Первый этап истории текста жития отражен в списках 13-14вв., второй - в списках 14 и 14-15вв. Это, последнее обстоятельство, нельзя, конечно, считать дополнительным аргументом в пользу правильности наших выводов, но уже само отсутствие противоречия между датировкой списков и этапами вхождения жития в текст сборника должно расценивать как еще одно косвенное свидетельство в пользу их правильности.

Разделение и одновременное сокращение текста одного литературного произведения не две неравномерных по объему проложных статьи - прием, использованный не только неизвестным нам автором сказания о старце Зосиме. К его использованию прибегали и другие составители древнерусского Пролога. "Автор славянин, - писал в свое время архим. Сергий, - любил делать новые сказания из одного и того же жития святого <...> по образцу месяцеслова Василия. Например, 19 сентября им составлено особое сказание о св. Клеопатре и

сыне ее Иоанне из жития мученика Уара, 14 января - два сказания о преп. Иосифе Аналитине и преп. Моисее из истории синайских отцов; 1 мая - о Савине Кипрском и Полувии Ринокорурском из жития св. Епифания Кипрского; из распространенного в нашей литературе жития Иосифа, царевича индийского, автор сделал несколько сказаний и распределил их по ближайшим дням".[35]

Возвращаясь к попытке реконструкции истории жития Зосимы, отметим, что текст памятника встречается не во всех просмотренных нами списках Пролога первой редакции. Он отсутствует в типографском N 171 кодексе РГАДА - единственном из сохранившихся мартовских полугодовых Прологов, в которых церковно-учительные рассказы собраны в той же календарной последовательности во второй части сборника. В житийный отдел этого кодекса внесена только "память" Зосимы, причем начальные ее строки, помещенные традиционно после жития преп. Иосифа, оказались утраченными из-за обрыва нижнего угла листа.[36] Но на обороте последнего можно прочесть: "...ни непогребеную еще видевъ и благословенъ бывъ от нея",[37] что близко совпадает с текстом "памяти" других списков Пролога.[38]

Нет необходимости восстанавливать здесь начало утраченного текста; ограничимся констатацией того, что в Прологе первой редакции редчайшей - если судить по количеству списков - его разновидности обнаруживается только краткая "память" старца без жития, которого нет и в нравоучительном разделе сборника. В нем под 4 апреля помещено только "Слово о страхе божии" - единственное церковно-учительное сказание этого дня.[39]

Объяснить отсутствие жития можно двояко: либо к времени составления 171 Пролога оно еще не было написано, либо оно было сознательно опущено редакторами этого сборника.

Но как первый, так и второй вариант ответа на этот вопрос не позволяют судить о том, какая из разновидностей Пролога первой ре-

дакции была создана раньше.[40] Если нравоучительные сказания, собранные первоначально во второй части сборника, позже разносили по числам, то житие Зосимы должно было быть создано после этого события; если же сказания были вынесены из состава ежедневных чтений, то это могло произойти и ранее составления жития, автор которого мог инкрустировать его и в текст первой, т.е., в соответствии с этой версией, более древней его разновидности.

Мы не имеем в своем распоряжении фактов, позволяющих дать однозначное объяснение отсутствию в Прологе № 171 жития св. Зосимы, но склоняемся к мысли о том, что ко времени его составления житие еще не было написано. Это предположение основывается на видимом отсутствии причин, под воздействием которых текст сказания оказался удаленным из состава сборника. Трудности, связанные с проблемой определения места жития в том или ином разделе вновь создававшегося кодекса, были, на наш взгляд, легкопреодолимы: древнерусские книжники умели справляться и с более сложными техническими задачами.

Дальнейшая история текста жизнеописания св. Зосимы была связана с устранением из него некоторых деталей, изначально противоречивших "софрониевой" версии легенды об обретении новой святой.

Древнейшие списки сказания имеют пять таких отступлений от текста своего образца. Четыре из них однотипны и могут, следовательно, получить столь же однотипное объяснение.

В 169 Прологе читается: "... и иди в манастырь, иже есть близъ Ерусалима" /л. 42/. Должно быть: "Иордана", так как, согласно житию, составленному Софронием, старец накануне событий перешел в славившийся своим строгим уставом монастырь Иоанна Предтечи, находившийся неподалеку от берега священной реки.[41]

Устав монастыря предписывал "въ с(вя)тыи постъ братии ходити в пустыню на молитву, токмо воротнику остати единому. Братии же

сходитися в великыи четверегъ къ с(вя)тому причастью" /л. 42об. /. День возвращения указан неверно. Согласно Софронию, монахи завершали подвиги пустынножительства и вновь закрывали ворота своей обители в "неделю вайи".[42]

Еще одно отступление от оригинала связано с определением числа встреч со святой. В соответствии с версией полной редакции памятника Зосима видел отшельницу трижды. Он обнаружил ее глубоко в пустыне на расстоянии 20 дней пути от монастыря. Ровно через год, по просьбе преподобной, причастил ее на берегу Иордана; спустя еще год, придя на место их первой встречи, он увидел святую почившей.[43]

Автор проложного жизнеописания Зосимы полагал, что таких встреч было четыре, причем на три последние старец приходил со св. дарами. Это четвертое отступление от оригинала: "И минувшю же лету приде Зосима съ с(вя)тымь причастиемъ и виде пр(е)п(о)д(о)бную идущу чресъ Иерданъ, акы посуху, и въдастъ еи причаститися. И въ г̄ и годъ такоже створихъ, и въ д̄ . По тому же обычаю пришедшю же Зосиму съ святымъ причастьемь, и виде пр(епо)д(о)бную Марию умершю. /л. 42об. /.

Еще раз подчеркнем, что эти отступления не имеют и не могут иметь указания на некий неизвестный нам источник жития св. старца - будь то зафиксированное ранее на письме свидетельство современника событий или устное предание о нем. Однотипность всех указанных выше расхождений позволяет квалифицировать их как искажение текста греческого оригинала - "софрониева" жития Марии Египетской.

Это не ошибки запоминания, естественно возникающие в самом процессе "тиражирования" рукописи, но ошибки памяти, возникающие тогда, когда новая редакция произведения создается быз предварительного перечитывания своего образца. Только просчетами памяти можно объяснить то обстоятельство, что вместо Иордана в тексте жития назван Иерусалим: в Иерусалиме произошло обращение Марии. Ве-

ликий же четверг вместо "недели вайи" есть результат отражения одного события в другом. Известно, что вторая встреча со святой произошла в ночь со страстного четверга на пятницу. Число встреч с Марией сохранило свое троичное начало в троекратном приходе к ней преп. Зосимы со св. дарами.

Составители второй редакции древнерусского Пролога оставили текст жития Зосимы без изменений;[44] поверка с греческим оригиналом или, что также не исключено, со славянским переводом жития Марии Египетской проводилась только редакторами макарьевских миней. Устранение ошибок было выполнено весьма искусно: книжник избавился от них, ни в чем остальном не меняя текста своего образца.

Пролог первой редакции[45]	Великие Минеи Четии
"Изиди изъ земля своея и иди в манастырь, иже есть близъ Ерусалима".	"Ты же изыдеши изъ земля своея и иди в манастырь, иже есть близъ Иердана".[46]
Въ с(вя)тыи постъ братии ходити в пустыню на молитву, токмо воротнику остати единому. Братии же сходитися в великыи четверегъ къ с(вя)тому причастью.	В святыи постъ братии исходити в пустыню на молитву, токмо вратнику оставати. Братии же ходитися в великыи четвертокъ ко святому причащению.[47]
И минувшю же лету приде Зосима съ с(вя)тымь причастиемъ и виде пр(е)п(о)д(о)бную идущу чресъ Иерданъ, акы посуху, и въдастъ еи причаститися. И въ ·Г̅· и годъ такоже створихъ, и въ Д̅·. По	И видевъ преподобную идущу чрезъ Иерданъ, яко посуху, и давъ еи причащение. И в г год пришедши, и виде преподобную Марию мертву.[48]

тому же обычаю пришедшю же Зосиму съ святымъ причастьемъ, и виде пр(епо)д(о)бную Марию умершю.

Одна из этих ошибок, связанная с определением времени возвращения братии в родную обитель, осталась, очевидно, незамеченной составителями Великих Миней. Но устранение следов трех остальных заставляет увидеть в работе древнерусского книжника осознанную и целенаправленную редакторскую правку текста своего литературного источника.

Дополнительным доказательством этого является также устранение названия того города, в котором постригся некогда старец Зосима.

Пролог первой редакции	Великие Минеи Четии
Пр(е)п(о)д(о)д(о)бныи от(ь)ц(ь) нашь Зосима измълада въсхоте б(ог)у работати и шедъ младъ сы пострижеся въ своемь манастыри в Туре въ странахъ палестинскихъ.[49]	Сии убо святыи отець нашь Зосима измлада въсхоте богу работати и, шедъ сыи, пострижеся въ своем манастыри, в странах палестинских.[50]

Пропуск слова "Туръ" можно было бы объяснить случайностью, ошибкой письма, если бы оно не сопровождалось исправлением других разночтений. Софроний тоже не упоминает названия города святого, ограничиваясь лишь примерным указанием возраста, в котором Зосима принял монашеский сан, и добавляет к этому, что его герой до 53 лет проходил поприще подвижничества в одном из палестинских монас-

тырей.[51] Поэтому устранение слова "Туръ" должно рассматривать как еще одно указание на систему. Но, вместе с тем, мы не вправе поставить это разночтение в один ряд с другими. Это не ошибка памяти; в указании названия города св. Зосимы виден сознательный умысел.

Архим. Сергий объяснял "Туръ" проложного жития Зосимы указанием на то, что "софрониевский" Зосима был известен и византийскому историку Евагрию /6в./.[52]

В главе седьмой четвертой части своей "Церковной истории" Евагрий действительно рассказывает о некоем Зосиме из приморской Финикии, родившемся в селе Синда близ Тира. Св. Зосима финикиянин был монахом и обладал даром прозрения. Ему удалось, например, предсказать землетрясение в Антиохии, случившееся на седьмом году царствования Юстина Старшего /518-526/.[53] Но Евагрий ни словом, ни намеком не дает читателю никаких указаний на связь своего героя с прииорданским монастырем и на причастность старца к обнаружению неизвестной отшельницы. Не обрисован историком (что, впрочем, не должно вызывать удивления) и самый тип агиографического персонажа, очерченный в житии Марии достаточно определенно. Поэтому совпадение имен, а также совпадение времени жизни евагриевского Зосимы с предполагаемым временем обнаружения св. Марии следует приписать воле случая.

Нет необходимости полностью отрицать вероятность того, что русский составитель жития преподобного мог знать о Зосиме Евагрия; но сама возможность такого, вполне сознательного отождествления представляется нам крайне сомнительной, так как предполагает стоящую за ней весьма сложную аналитическую работу. Поэтому приходится признать, что попытка отождествления двух Зосим принадлежит не анонимному составителю жития святого, но архим. Сергию.

В поисках более убедительного ответа на вопрос о том, каким образом в текст памятника проникло название финикийского Тира, об-

ратимся еще раз к одному из списков древнерусского Пролога первой редакции.

В 169 типографском кодексе мартовсой половины года топоним "Туръ" употребляется не единожды. Под 29 мая в самом начале жития св. мученицы Феодосьи девицы сообщается, что она "бе от града Тура"/л.107об./. Под 2 июня читается "Страсть священномученика Дорофея, епископа Турска, иже пострада в лета Ликинья" /л.115об./. Под 24 июля помещена "Страсть святыя мученица Хрестины", которая тоже "бе от града Турьска" /л.159/. От "града Тура" была и святая мученица Феодосья дева, чье житие читается под 3 апреля /л.40/. Под 2 апреля нравоучительный раздел проложных чтений представлен статьей "Слово от Лимониса о разбойницехъ, въземшихъ вещи старца"/л.39/. Вот ее начало: ."Глагола ми старець Зосима, како сущу ми въ манастыри моем Туре..." /там же/.

Оставим без внимания вопрос о том, как в одном и том же списке Пролога под разными числами оказалось житие св. Феодосьи; - по наблюдениям архим. Сергия,[54] такие случаи в практике переписывания житийных сборников были нередки. Откажемся и от рассмотрения житий Дорофея и Кристины, потому что название интересующего нас города дано в них в несколько иной огласовке. Сосредоточимся только на записях от 2 и 3 апреля, - текстах, как бы восполняющих собою промежуток между житием Марии Египетской, помещенным под первым числом этого месяца, и житием старца Зосимы, читающимся под четвертым апреля.

"Слово от Лимониса о разбойницехъ, въземшихъ вещи старца", в отличие от жития св. Зосимы, не противоречит своему жанровому определению. Оно рассказывает о том, как герой этой новеллы, некий старец Зосима, предложил ограбившим его келью разбойникам унести с собой еще одну незамеченную ими вещь, чем несказанно удивил своих обидчиков и заставил их раскаяться в содеянном.[55]

В заглавии "Слова" верно указан и источник проложного сказания. Глава сӗд Синайского патерика действительно является оригиналом этой легенды.[56] Но в отличие от последней автор патериковой новеллы воздерживается как от определения места встречи со святым ("въ манастыри моем Туре"), так и от указания имени рассказчика.

В Менологии имп. Василия находим оригинал проложного жития св. Феодосьи. Вот его начало: "Θεοδοσία ἡ τοῦ χριστοῦ μάρτυς. ἦν μὲν ἀπὸ τῆς πόλεως Τύρου ".[57]

Поскольку греческий оригинал жития св. Зосимы никем не обнаружен, а "слово" сӗд Синайского патерика не называет ни имени святого, ни места, где происходит действие, то приходится признать, что указание на город "Туръ" произведено и в том и в другом случае по инициативе древнерусского книжника. Причиной этого могло стать упоминание Тира в житии Феодосии, но мотивы, которые привели редактора Пролога к явному отступлению от оригиналов "Слова" и жития, нам окончательно неясны.

Исследователи Пролога не раз отмечали,[58] что конкретные названия мест рождения византийских святых, упоминание имен их родителей, а также указания на место их успокоения введены в проложные легенды славянскими книжниками. Они читаются уже в статьях Лобковского Пролога.

Результаты приведенных нами наблюдений дают основания предполагать, что составители древнерусского Пролога были достаточно последовательны в реализации этого замысла, но не всегда точны в определении имен и географических названий, связанных с подвижнической деятельностью христианских аскетов и мучеников.

Вопрос о том, каким образом в житие преп. Зосимы могло проникнуть упоминание о "Туре", требует своего дальнейшего изучения; но за неимением необходимых фактических данных мы посчитали вполне допустимым ограничиться здесь только приведенными выше предварительными наблюдениями.

Примечания

1. Пролог, март-август; ГИМ, собр. Успенского собора N 3,1406г. Л.56об (Далее - Усп3).
2. Словарь книжников и книжности Древней Руси указывает, что в греческих рукописях это житие традиционно надписывается именем Софрония, но ему, очевидно, не принадлежит. См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.1. Л.,1987.С.162.
3. См., например: Пролог, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 169 /ф.381/. 13-14в. Л.37об. (Далее - Тип169).
4. Тип169. Л.42-42об.
5. Бычков И.А. Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего преосв. епископу Порфирию /Успенскому/, а ныне хранящегося в императорской публичной библиотеке. Спб.,1885.С.83.
6. Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока. М.,1875.Т.1.С.246. История синаксарных сборников изложена здесь в соответствии с концепцией этого исследователя. См.: там же, с.216-289.
7. Пролог (стишной); ГИМ, собр. Чудова монастыря N 17. Кон.14в. Л.52об.; Пролог (стишной); РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры N 715 /ф.304/. 15в. Л.116.
8. См. об этом: Бубнов Н.Ю. Славяно-русские Прологи.//Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М.,1973, вып.1.С.274-294.
9. Пролог (годовой); ГИМ, собр. Уварова N 70. 13в. Л.213; Пролог по рукописи публичной библиотеки Погодинского древлехранилища N 58. Вып.2. Январь-апрель,1917. Стб.482.
10. Там же, стб.482.
11. Бубнов Н.Ю. Славяно-русские Прологи...С.278.
12. См., например: Тип169. Л.42-42об.
13. Acta Sanctorum. Ed.2. Parisiis et Romae,1866. Sunaxarium, aprilis 4.

14. См. об этом: Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока... Т.1. С.237,249-250.
15. Великие Минеи Четии, собранные митрополитом Макарием. Апрель. Дни 1-8. М.,1897. Стб. ркд - ркs .
16. Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока... Т.2. С.86.
17. Ehrhard A. Uberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Bd.1-3. Leipzig,1937-1952.
18. Μηναῖον. Ἀπριλίου Ἀθῆναι. 1937. 33
19. Bibliotheca Sanctorum. T.12. Roma,1969. Col.1500.
20. Bibliotheca hagiographica graeca. T.3. Bruxelles,1957. P. ; Auctarium Bibliotheca hagiographicae graecae. Bruxelles, 1969. P. ; Novum auctarium Bibliotheca hagiographicae graecae. Bruxelles, 1984. P. .
21. Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока... Т.2. С. 84,88,96, 102,109,111.
22. Там же, т.2.С.4.
23. Луг Духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха. Оптина Пустынь, 1991. С.148.
24. Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока... Т.2.С.86.
25. Тип169. Л.40об.-42об. Далее отсылки к номерам листов этого кодекса будут приводиться в тексте данной статьи.
26. Сегодня считается общепризнанным, что составителями второго ежедневного раздела проложных чтений были древнерусские книжники. Церковно-учительные сказания подбирались ими специально для этого сборника. См. об этом: Бубнов Н.Ю. Славяно-русские Прологи...С.274; Петухов Е.В. К истории древнерусского Пролога.//Петухов Е.В. Материалы и заметки из истории древней русской письменности. Киев,1894.С.11; Лебедева И.Н. К истории древнерусского Пролога: Повесть о Варлааме и Иоасафе в составе Пролога.//

ТОДРЛ, т.37. Л.,1983.С.42.; Бегунов Ю.К. "Слова" пресвитера Козмы Болгарского в составе Пролога.//"Slavia",35. Praha,1966. Sesit 3.С.38.; Фет Е.А. Новые факты к истории древнерусского Пролога.//Источниковедение литературы Древней Руси. Л.,1980. С.53.

27. Пролог, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 170 /ф.381/. 13-14в. Л.36об.-38; Пролог, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 172 /ф.381/. 14в. Л.30-31 (далее - Тип172); Пролог, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 178 /ф.381/. 14-15в. Л.43-44об.

28. Указание "от патерика" читается в заголовках многих учительных сказаний древнерусского Пролога, так как в состав его нравоучительного раздела вошло огромное количество переведенных с греческого патериковых новелл и рассказов. Поэтому читателя не должно смущать появившееся здесь указание на источник: оно могло быть внесено в заголовок жития Зосимы по аналогии с заглавиями других "слов".

29. Пролог, март-апрель. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 180 /ф.381/. 14-15в. Л.39 - 39об.

30. См.: Прологи, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 173,174,175,179. Апрель, д҃.

31. Синаксарь славянский, годовой. ГПБ, Софийское собр. N 1324, часть 1. Кон. 12в.

32. "Слово" учит, что в час второго пришествия души человеческие изойдут от страха, и поэтому каждый христианин должен отдавать себе ежедневный отчет в проведенном по-божьему времени.

33. См. выше, сноска 29.

34. Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока... Т.2.С.111.

35. Там же, т.1.С.259.

36. Пролог, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 171 /ф.381/. 13-14в. Л.8-8об. (Далее - Тип 171).

37. Там же, л.8об.

38. См., например, Тип172. Л.30об.

39. Тип171. Л.148об.-149.

40. Полемику по этому вопросу см.: Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока... Т.2.С.116; Петухов Е.В. К истории древнерусского Пролога...С.11; Бегунов Ю.К. "Слова" пресвитера Козмы Болгарского...С.383; Фет Е.А. О Софийском Прологе конца 12 - начала 13в.//Источниковедение и археография Сибири. Новосибирск,1977.С.78-92.

41. Житие Марии Египетской. РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры N 34. Кон.14 - нач.15в. Л.158об.

42. Там же, л.165об.

43. Там же, л.161,177об.,178об.,181-181об.

44. См.: Усп3. Л.56об.; Пролог, март-август. ГИМ, собр. Погодина N 511 /ф.247/. Л.36а-37. Текст жития, читающийся в составе этих рукописей, не дает основания говорить о существовании двух проложных редакций сказания о преп. Зосиме. Вопрос о хронологическом соотношении первой и второй (расширенной) редакций древнерусского Пролога еще не решен, и поэтому нельзя исключить, что житие Зосимы было составлено для второй редакции Пролога, а затем перенесено в текст Пролога первой редакции. Но как в этом случае объяснить его неустойчмвое положение в составе Пролога 1, если во второй редакции сборника житие изначально занимало подобающее ему место?

45. Тип169. Л.42-42об.

46. Великие Минеи Четии, собранные митрополитом Макарием. Апрель. Дни 1-8. М.,1897. Стб. рКд.

47. Там же, стб. ·рк̄д·.

48. Там же, стб. ·рк̄д - ·рк̄ѕ·.

49. Тип169. Л. 42.

50. Великие Минеи Четии... Апрель. Дни 1-8. Стб. рк̄д·.

51. Житие Марии Египетской... Л. 157об.-158.

52. Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока... Т. 2. С. 94-95.

53. Церковная история Евагрия, схоластика и почетного префекта. Спб.,1855,ч. 4. С. 196-199.

54. Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока... Т. 1. С. 223.

55. Возможно, что "Слово о разбойниках" наряду с житием Марии Египетской и "памятью" старца Зосимы стало еще одним фактором, обусловившим включение в состав сборника легендарного сказания о преподобном Зосиме.

56. Синайский патерик. М.,1967. С. 353-355.

57. Acta Sanctorum... Sunaxarium, aprilis 3.

58. Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока...Т. 1. С. 246; Петров Н. Новые русские сочинения по агиологии в 1875 году. (Библиографическая заметка).//Труды Киевской духовной академии. Киев,1876. т. 1. С. 604-605.

Гладкова О.В.

Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога: исследование и тексты

Житие Евстафия Плакиды - памятник мировой литературы средневековья - стало известно в Древней Руси не поже XI века. Большое количество его списков говорит о популярности этого агиографического произведения, что не удивительно, поскольку Житие Евстафия, подобно романам Ф.М.Достоевского, обладает увлекательным сюжетом и затрагивает глубокие вопросы бытия.

В группу произведений о св.Евстафии Плакиде помимо "большого" (минейного) Жития вошли еще проложные тексты и Служба; научное издание всего обозначенного корпуса сочинений впереди, сделаем же один из первых шагов.

Рассмотрим, какое место нашло Житие Евстафия в разных редакциях Пролога, что представляет собой текст "малого" (проложного) Жития, как воспринимался он на протяжении веков славянскими книжными людьми. Кроме того, текстологический взгляд на переводное произведение в составе Пролога может дать дополнительные сведения о сборнике в целом; может раскрыть отношение славянского переводчика к греческому тексту.

У исследователей нет единого взгляда на происхождение и даже бытование сборника, получившего известность в славянской книжности под названием "Пролог".

Не будем останавливаться подробно на истории греческого оригинала Пролога - Синаксаря: она неоднократно была изложена, в том числе в современных исследованиях[1], к тому же добросовестное освещение вопроса содержится и в предшествующей статье Ю.В.Селиванова. Отметим лишь, что отправной точкой в изучении Синаксаря и Пролога в отечественной науке (даже при наличии более ранних работ), скорее всего, навсегда останется труд архим. Сергия[2].

Обобщив сведения о рукописном Прологе, архим. Сергий выделил две редакции этого сборника[3]: славянский Синаксарь, известный в его русской редакции, первая русская редакция (что фактически одно и то же), житийная часть которой соответствует Синаксарю[4], и вторая русская редакция. Е. А. Фет обнаружила еще третью - псковскую редакцию[5]. Вопрос об очередности возникновения редакций, традиционно называемых "первая" и "вторая", нельзя назвать решенным[6].

По наблюдениям архим. Сергия, Житие Евстафия входило и в Менологий императора Василия (кон. X - нач. XIв.), и во все древнейшие Месяцесловы[7]. "Разительное сходство"[8] сказаний славянских Прологов с ватиканской рукописью Менология обусловило наше обращение к греческому тексту Жития именно в составе Менология Василия. Однако "разительное сходство" не оборачивается полным совпадением греческого и славянского текстов, все не так просто.

Действительно, греческое синаксарное Житие кратко излагает в с е основные события "большого" Жития: здесь и сцена охоты, и олень с крестом и образом Христа между рогами, и пленение жены, и похищение детей, и служба Плакиды сторожем, и, наконец, возвращение к "прежней чести", а затем гибель всей семьи в раскаленном медном воле за христианскую веру. В греческом Житии нет прямой назидательности, поучающих сентенций: здесь само повествование о событиях выводит читателя на размышления о судьбе, направляемой свыше, что является, на наш взгляд, результатом ориентации на "большое" Житие, на его способ ведения повествования.

Два раза в греческом Житии подчеркивается воля Бога - как истинная причина разворачивающихся событий, "напастей", "страстей", выражаясь языком памятника, невероятных совпадений. Евстафий - великомученик (μεγαλομάρτυρος). Подвиг этого "второго Иова", как его называют и "большое" Житие, и Служба, - в страданиях, которые он испытывает, теряя то, что является ценностью в обычной человеческой жизни: богатство,

семью, честь; в конечном итоге саму жизнь. Причем потери происходят как бы дважды: первый раз по, казалось бы, не зависящим от Евстафия обстоятельствам, второй раз - при отказе исполнить языческий обряд - в результате сознательного выбора.

* * *

Единственный сохранившийся славянский (переводной) Синаксарь (ГПБ, Соф., No 1324) статью о Евстафии Плакиде не содержит. Отсутствие Жития можно объяснить утратой именно тех листов, на которых оно могло быть[9]. Древнейшие (из доступных на сей день) Прологи русской редакции находятся в собрании Московской синодальной типографии РГАДА. Для анализа в качестве основного текста Пролога первой редакции (в дальнейшем П1) мы привлекаем пергаменный список XIII-XIVв. No 154 названного собрания (в дальнейшем - Тип.154). Статьи, посвященные Евстафию, есть практически во всех просмотренных нами Прологах сентябрьской половины года († Евстафия Плакиды 20 сентября).

Житие Евстафия в составе П1 действительно очень близко тексту из Менология императора Василия, но о полной идентичности говорить нельзя: славянский текст имеет ряд отличий, остановимся на них.

1. В заглавии Жития П1 Евстафий назван "стратилатом", чего нет в греческом тексте, как нет там указаний на то, что Плакида "бѣ же б~атъ зѣло и творѧше м~лстню къ нищимъ. и еще елинъ сы."

Не будем торопиться с выводами, но для понимания подвига Евстафия Плакиды, как он описывается в "большом" Житии, важно именно то, что Евстафий - "стратилат", военачальник, т.е. человек, пребывающий в большой чести, в минейном Житии сообщается, что Плакида - любимец царя Траяна.

2. В славянском Прологе, как и в "большом" Житии, в отличие от Менология, уточняется, что сначала Плакида был язычником и творил добрые дела, "еще елинъ сы"[10]. Мотив пере-

хода от "еллинства"-язычества к Христу для Руси первых веков христианства был чрезвычайно актуален, что подтверждает цитата из "большого" Жития Евстафия в "Чтении о Борисе и Глебе" Нестора. Нестор, сравнивая князя Владимира I с Евстафием Плакидой, подчеркивает их сходство, основываясь именно на этом признаке: Владимир, как и Плакида, будучи "еллином", достиг всего, чего может желать человек в земной жизни, но тем не менее, он обращается к поискам истины, "томимый духовной жаждой", он приходит к христианству[11].

3. Перед описанием охоты в П1, в противоположность Менологию, нет замечания о божественной причине происходящего.

4. Несколько подробнее в П1 описываются действия Плакиды на охоте: олень не просто явился Плакиде, но чуть не стал его охотничьей добычей, поэтому несколько нелогичен в греческом тексте последующий вопрос оленя: "О Плакида, что меня гонишь?" В славянском тексте этот вопрос вполне уместен: ведь Плакида пытается именно поймать оленя.

5. Далее больше подробностей предоставляет греческий текст, где упоминается служба Евстафия "сторожем" на чужой стороне. Второй раз греческий автор указывает на божественное предопределение. Зато в славянском тексте более подробно описываются обстоятельства смерти Плакиды ("истАзанъ бывъ. пожрети идоломь..."). От чего же все-таки умер Плакида и разделила ли семья его участь, по многим славянским текстам П1 человеку, не знакомому с "большим" Житием, не очень понятно: "въверженъ быс~ въ мЬдАнъ волъ и скончасА." Греческий текст таких вопросов не порождает: вся семья брошена в раскаленного вола, где, подобно другим мученикам, находит свою смерть.

Не будем пока утверждать, что указанные отличия - следствие перевода-редактирования греческого текста (об этом речь впереди), скажем лишь о том, что ни греческий, ни славянский тексты (П1) не противоречат "большому" Житию, а славянский текст может предполагать хорошее знание его перевод-

чиком. На лексическом уровне яркой зависимости проложного Жития от минейного мы не увидели, хотя ближе всего к П1 Житие Евстафия первого и, как мы считаем, древнейшего перевода[12].

* * *

Житие Евстафия П1 меньше редакции в составе П2 по объему: наиболее ярки в П2 два "добавления" и одна замена текста: 1) после того как Плакида слышит голос от оленя и крестится, П2 "добавляет": "и раздая имѣние свое нищимъ"; 2) после сообщения о похищении детей и полной нищете Плакиды в П2 следует поучающий комментарий: "но м~лсти Б~ия не може ему отяти даеть Б~ъ оуповающимъ на нъ"; 3) наиболее интересен третий момент. Приведем конец Жития по обеим редакциям:

П1	П2	
въверженъ быс~ въ мѣдянъ волъ и скончася	вверженъ быс~ въ ссудъ мѣдянъ раженъ с чадома и ту скончашас~	ἐβλήθη εἰς χαλκοῦν βοῦν ἐκπυρωθέντα, σὺν τῇ γυναικί, καὶ τοῖς τέκνοις, καὶ ἐτελειώθη.

Три указанных признака второй редакции - изменения не на уровне сюжета и фабулы: трудно представить исправления на этом уровне без каких бы то ни было веских оснований, - это некая дополнительная информация, в основном противоречащая или, скажем мягче, находящаяся как бы в стороне от минейного (греческого и славянского) и синаксарного текстов.

Проще всего установить происхождение замены "мѣдянъ волъ" на "ссудъ мѣдянъ". Упоминаемый в П2 "ссудъ мѣдянъ" не встречается ни в одном тексте Жития, кроме проложного, зато его можно найти в древнейших славянских текстах Службы Евстафию : "ибо въ мѣдянъ съсоудъ с чады въвръженъ"[13], - где это выражение явилось не совсем точным переводом греч. "χαλκουργήματι". Сложнее объяснить саму причину замены.

"Медный сосуд" в Службе повторяется дважды. Попытаемся прокомментировать странную, с современной точки зрения, замену в П2.

1. Как уже говорилось, отсутствие во многих списках П1 указания на то, что вол "раскален", оставляет неясной картину смерти Евстафия Плакиды. В свою очередь, "ссудъ мѣдянъ раженъ" "яко пещь"[14], видимо, употреблен здесь в значении "орудия" пытки[15], значении, которое современный язык не сохранил. Т.е. неясности обстоятельств смерти святых при такой замене не было.

2. Происхождение двух вставок более туманно. Хотя мотивы нищеты, нищенства и упования на милость Бога присутствуют в Службе[16], однако прямых текстуальных соответствий мы не обнаружили. Возможно, эти назидательные включения, в целом ставшие традиционными в агиографии, навеяны непосредственно Священным Писанием (Ср. Пс. 146, 11 и 32, 22 (об уповающих на милость Божию) или Мк. 10, 21 и 2 Кор.9, 8-11 (о необходимости раздать имение нищим, чтобы войти в Царство Небесное)).

Подведем некоторые итоги. Авторы Жития Евстафия П1 достаточно точно следовали греческому тексту и, возможно, имели в виду минейное Житие, чего нельзя сказать об авторах П2.

Во-первых, "добавления" П2 не являются отражением греческого текста и противоречат содержанию минейного Жития: так, нигде не говорится о том, что Евстафий Плакида после крещения раздал свое имущество нищим, - его имущество, по минейному тексту, уничтожают мор и воры; со вторым "добавлением" еще можно было бы согласиться, хотя текстуальных параллелей в минейном Житии нет. Во-вторых, в этом плане все-таки странным выглядит "исправление" выражения "мѣдянъ волъ", имеющегося как в греческом тексте Синаксаря, так и в "большом" Житии, на "ссудъ мѣдянъ", являющийся скорее всего исключительной принадлежностью Службы Евстафию.

Таким образом, напрашивается вывод: авторы П2 (действительно, вторичной, удаленной от греческого текста редакции) не только не имели перед глазами Синаксаря, но "не знали" и минейного текста, заботясь больше о назидательности и о соот-

ветствии одной детали Службы. Это объяснение можно и продолжить. Относясь к текстам, посвященным мученику Христову Евстафию Плакиде, как к "откровению, выраженному в слове",[17] составитель П2 не видел здесь противоречий, стремясь учесть все возможные источники.

На основе приведенных данных, подтверждающих очередность возникновения проложных редакций Жития, можно предположить, что "большое" Житие и Житие П1 - "соседи" по времени и пространству; они вполне могли быть переведены в Киеве на рубеже X-XIвв., возможно, даже с греческих списков, привезенных византийской царевной Анной, женой Владимира Святославича[18].

* * *

Житие Евстафия Плакиды в составе стишного Пролога интересно для нас прежде всего тем, что, судя по всему, его перевод был осуществлен с такого же (или очень близкого) греческого текста, что и Житие Евстафия П1. Это становится ясным уже с первого взгляда, в дальнейшем впечатление перерастает в уверенность[19].

Житие Евстафия стишного Пролога по содержанию отличается от П1 (и Менология Василия) лишь указанием на исторические факты - на смерть императора Траяна и воцарение Адриана. В остальном этот новый текст ближе П1, чем Менологию Василия. В то же время он корректирует и наши догадки относительно П1, Менология Василия и П2. Ведь логично предположить, что совпадение П1 и стишного Пролога обусловлено греческим оригиналом, к которому они восходят.

Из сопоставления П1, П2, текста из Менология и стишного Пролога видно, что отличия П1 (кроме одного случая) от текста из Менология на самом деле объясняются не редакторской деятельностью славянского переводчика, а его обращением к оригиналу несколько иного вида, чем в ватиканской рукописи.

Инициатива славянского книжника (если она была при пере-

воде, а не позже) выразилась во введении слова "стратилат" в заглавие Жития.

Стишной Пролог также не дает никаких оснований считать, что текст из П2 получился в результате правки по какому-то греческому источнику, а не вследствие работы славянского книжника, для которого большим авторитетом были переведенные Служебные Минеи.

Симпатии современного читателя скорее всего будут на стороне П1, текст которого ближе греческому, однако составители Великих Миней Четиих (ВМЧ) поступили иначе: в обширный труд митрополита Макария наряду с "большим" Житием и Житием стишным вошло Житие П2. В филологической нечуткости обвинить создателей ВМЧ немыслимо и невозможно: даже текст минейного Жития Евстафия они выбрали из всех переводов самый древний и самый лучший[20]. Так что рядом с П2 соседствовали "большое" Житие и Житие из стишного Пролога, и тем не менее "неувязки" П2 не были исправлены. XVI век не XVII, митрополит Макарий не Дмитрий Ростовский; тем более Житие Евстафия Плакиды - произведение не светское, а посвященное мученику, одному из тех, кто своею кровью утверждал веру[21]. Дело не в неосведомленности, а в самом отношении к тексту: для митрополита Макария и книжников, работавших над ВМЧ, данный текст был опять же "откровением, выраженным в слове", тем более что речь шла о мученике, получившем "звание... не отъ ч~лвкъ"[22], а от самого Христа.

Завершает историю "малого" Жития Евстафия включение его в старопечатный Пролог. Как известно, первый старопечатный Пролог 1641 года - стишной. Стишное Житие Евстафия прочно заняло свое место во всех изданиях Пролога, правда, лишь издание 1641 г. печатает полный текст (со стихами), впоследствии стихи исчезают (что происходит и с другими житиями), и текст фактически существует без изменений.

Самое интересное в Житии Евстафия из старопечатного Пролога то, что стишной текст дополнился здесь вставками из

Жития Евстафия первого перевода[23]. Объяснить такое редактирование довольно просто: в текст вставлено самое ценное, с точки зрения религиозного человека, - слова самого Иисуса Христа, сказанные им Евстафию Плакиде на охоте.

* * *

Итак, Житие Евстафия Плакиды - памятник, который можно было бы назвать "непременным старожилом" Пролога. Житие с самого начала входило в состав Пролога как перевод соответствующей статьи греческого Синаксаря. Рассказывая о мученическом подвиге св. Евстафия, проложный текст, так или иначе опираясь на минейный сюжет (в первую очередь, П1, стишной Пролог, затем текст Менология, а уж потом П2), следует пониманию этого подвига в "большом" Житии.

Работа с проложными текстами для славянских книжников была работой прежде всего по наиболее точному переводу греческого оригинала. Лишь дважды изменения были более кардинальны: в П2 и в старопечатном издании стишного Пролога. Однако и здесь, в соответствии со средневековыми представлениями о тексте и слове, редакторы опирались исключительно на узкий круг канонических источников: на Священное Писание, Службу и минейный текст Жития первого древнейшего перевода.

Примечания

1) Литературный сборник XVII века Пролог. - М., 1978. - С. 9-18. Давыдова С. А., Черторицкая Т. В. К истории синаксаря // ТОДРЛ. - Л., 1993. - Т. 47. - С. 151-163. И др.

2) Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока. - М., 1875. - Т. 1.

3) Там же. - С. 242-283.

4) Фет Е. А. Пролог // Словарь книжников и книжности Древней Руси. - Л., 1987. - Вып. 1 - С. 377-378.

5) Фет Е. А. Новые факты к истории древнерусского Пролога // Источниковедение литературы Древней Руси. - Л., 1987 - С. 53-70.

6) Фет Е. А. Пролог. - С. 376-379.

7) Сергий, архим. Полный месяцеслов... - С. 299.

8) Там же. - С. 226.

9) Д. И. Абрамович, описывая постатейно Софийский Пролог № 1324, отмечал неполноту рукописи: Абрамович Д. И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии: Софийская библиотека. - СПб., 1907. - Вып. II. - С. 164-219.

10) Этого мотива нет в Службе.

11) См. текст "Чтения о Борисе и Глебе": Ревелли Д. Литературные Памятники о Борисе и Глебе. - Genova, 1993. - P. 614.

12) Гладкова О. В. Житие Евстафия Плакиды - памятник переводной литературы Древней Руси Киевского периода: (Текстология, жанровое своеобразие). А. к. д. - М., 1992. - С. 2-6.

13) Ягич И. В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 гг. - СПб., 1886. - С. 0164.

14) Там же. - С. 0166.

15) Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. - СПб., 1912 (репринт 1989). - Т. 3. - Стб. 833-835.

16) К примеру: "Понесе Еустафие напасти неоудобие и своего лишения..." (Ягич И. В. Служебные минеи... - С. 0164).

17) Прокофьев Н. И. О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI-XVIвв. // Литература Древней Руси. - М., 1975. - Вып. I. - С. 14.

18) Жуковская Л. П. Текстологическое и лингвистическое исследование ... Пролога: (избранные византийские, русские и инославянские статьи) // Славянское языкознание / 9 Международный съезд славистов. - М., 1983. - С. 111.

19) См. Приложение 2.

20) Гладкова О. В. "Житие Евстафия Плакиды" в составе Великих Миней Четьих митрополита Макария // Художественно-исторические памятники Можайска и русская культура XV-XVI веков / Материалы 1-й Всероссийской научной конференции ..., посвященной памяти Святителя Макария. - Можайск, 1993. -

С. 171-184.
21) Кусков В. В. Характер средневекового миросозерцания и система жанров древнерусской литературы XI-перв. пол. XIIIвв. // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. - 1981. - No 1. - С. 8.
22) Ягич И. В. Служебные минеи... - С. 0165.
23) См. Приложение 2.

Приложение 1

Перечень рукописей (по собраниям) использовавшихся при подготовке статьи, и их сокращенных обозначений:

1. БАН, собр. Археографической Комиссии, No 176, 1681 г., II ред. (Арх. 176).
2. БАН, собр. Каликина Ф. А., No 34, XVIв., I ред. (Калик. 34).
3. БАН, собр. Романченко Н. Ф., No 94, перв. пол. XVIв., I ред. (Ром. 94).
4. БАН, 24.4.33, вт. четв. XVв., I ред.
5. БАН, 31.6.6, посл. четв. XVIв., I ред.
6. БАН, 31.6.30, вт. пол. XVв., I ред.
7. БАН, 33.8.1, перв. четв. XVIв., II ред.
8. БАН, 33.12.1, нач. XVIв., II ред.
9. БАН, 33.12.4, кон. XV-нач. XVIв., II ред.
10. БАН, 33.16.6, кон. XVIв. , II ред.
11. БАН, 33.19.2, втор. пол. XVв., II ред.
12. РГБ, ф. 310, No 75, перв. пол. XIVв., I ред. (Унд. 75).
13. ГПБ, собр. Михайловского, F. 222, XV-XVIвв., II ред. (Мих. 222)
14. ГПБ, собр. ОЛДП, F. 423, перв. пол. XVIв., II ред. (ОЛДП423).
15. ГПБ, собр. ОЛДП, Q. 33, XIVв., II ред. (ОЛДП33).
16. ГПБ, собр. Петербургской духовной академии, А. I. 264/1, XIV-XVвв., II ред. (ПДА1).
17. ГПБ, собр. Погодина М. П., No 58, 1339 г., I ред. (Пог. 58).
18. ГПБ, собр. Погодина М. П., No 59, нач. XIVв., II ред.

12 - 1529

(Пог. 59).

19. ГПБ, собр. Погодина М. П., No 601, XV-XVIвв., I ред. (Пог. 601).
20. ГПБ, собр. Погодина М. П., No 613, посл. треть XVв., II ред. (Пог. 613).
21. ГПБ, собр. Титова А. А., No 226, XVв., II ред. (Тит. 226).
22. ГПБ, собр. Титова А. А., No 241, 1600г., II ред. (Тит. 241).
23. ГПБ, собр. Титова А. А., No 1220, кон. XVIв., I ред. (Тит. 1220).
24. ГПБ, собр. Титова А. А., No 1493, XVIв., I ред. (Тит. 1493).
25. ГПБ, собр. Титова А. А., No 3324, нач. XVIв., II ред. (Тит. 3324).
26. ГПБ, F. П. I. 48, 1432г., II ред. (ГПБ48).
27. ГПБ, F. I. 297, XV-XVIвв., I ред. (ГПБ297).
28. ГПБ, F. I. 756, кон. XVв., I ред. (ГПБ756).
29. ГПБ, F. I. 923, XVв., II ред. (ГПБ923).
30. МГУ, собр. Верещагинское, No 818, перв. треть XVIв., Стишной Пролог (Верещ. 818)
31. МГУ, собр. Верещагинское, No 825, вт. пол. XVIв., II ред. (Верещ. 825).
32. РГАДА, ф. 181, No 356/805, кон. XVIв., I ред. (МГАМИД805).
33. РГАДА, ф. 181, No 666/1178, кон. XV-нач. XVIвв., II ред. (МГАМИД1178).
34. РГАДА, ф. 181, No 710/1226, XVIв., II ред. (МГАМИД1226).
35. РГАДА, ф. 187, оп. 1, No 112, сер. XVIв., I ред. (ЦГАЛИ112).
36. РГАДА, ф. 187, оп. 1, No 116, 1500г., II ред. (ЦГАЛИ116).
37. РГАДА, ф. 187, оп. 1, No 117, сер. XVIв., I ред. (ЦГАЛИ117).
38. РГАДА, ф. 188, оп. 1, No 1176, перв. треть XVIв., II ред. (ЦГАДА1176).
39. РГАДА, ф. 201, No 74, XVIIв., II ред. (Обол. 74).
40. РГАДА, ф. 381, No 153, XIII-XIVвв., II ред. (Тип. 153).
41. РГАДА, ф. 381, No 154, XIII-XIVвв., I ред. (Тип. 154).

42. РГАДА, ф.381, No 155, XIVв., I ред. (Тип.155).
43. РГАДА, ф.381, No 157, XIVв., I ред. (Тип.157).
44. РГАДА, ф.381, No 159, сер.XIVв., I ред. (Тип.159).
45. РГАДА, ф.381, No 160, XIVв., I ред. (Тип.160).
46. РГАДА, ф.381, No 162, кон.XIVв., I ред. (Тип.162).
47. РГАДА, ф.381, No 163, 1356г., I ред. (Тип.163).
48. РГАДА, ф.381, No 220, 1565г., II ред. (Тип.220).
49. ЦНБ Украины, собр. Киевской духовной академии, No 178, XVIIв., I+II ред. (КДА178).
50. ЦНБ Украины, собр. Киевской духовной академии, No 414, нач.XVIIв., II ред. (КДА414).
51. ЦНБ Украины, собр. небольших киевских хранилищ, No 530/1664, нач.XVв., II ред. (КХ1664).

Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога. Тексты опубликованные:

1. Пролог по рукописи Императорской публичной библиотеки Погодинского Древлехранилища No 58. Вып.1. Сентябрь - Декабрь. - Пг., 1916. - Стб. 41-42 (Житие Евстафия П1, юго-славянский извод).
2. Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием: Сентябрь, дни 14-24. - Спб., 1868. - Стб. 1283 (Житие Евстафия П2) и стб.1336 (стишное Житие Евстафия).

Приложение 2

Житие Евстафия Плакиды в составе Менология императора Василия (печ. по: Patrologiae cursus completus. Ed. J.-P. Migne. Series graeca. - Paris, 1864. - T.117. - Col.61):

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ

Ἄθλησις τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Εὐσταθίου, καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Θεοπίστης, καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν Θεοπίστου καὶ Ἀγαπίου.

Ὁ μεγαλομάρτυς Εὐστάθιος ὑπῆρχεν ἐν τῇ Ῥώμῃ στρατηλάτης, ἐπὶ Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως, λεγόμενος.

μὲν αὐτὸς Πλακίδας, ἡ δὲ γυνὴ αὐτοῦ Τατιανή. Διὰ δὲ τὴν ἐλεημοσύνην αὐτοῦ ἠθέλησεν ὁ Θεὸς σῶσαι αὐτόν. Κυνηγοῦντι γὰρ αὐτῷ ἐφάνη ὁ Χριστὸς ἐν σχήματι ἐλάφου, ἔχοντος ἐπὶ τῶν κεράτων σταυρὸν λάμποντα ὑπὲρ τὸν ἥλιον καὶ μέσον εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ. Καὶ ἐξῆλθε φωνὴ ἐκ τοῦ ἐλάφου λέγουσα· Ὦ Πλακίδα, τί με διώκεις; ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὁ Χριστός. Πιστεύσας οὖν αὐτῷ καὶ βαπτισθεὶς σὺν τῇ γυναικί, καὶ τοῖς τέκνοις, καὶ πάσῃ τῇ οἰκίᾳ, τοσοῦτον ἐπολεμήθη ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὥστε μὴ μόνον τὸν πλοῦτον αὐτοῦ ἀπολέσαι, ἀλλὰ καὶ τὴν γυναῖκα αἰχμάλωτον ἰδεῖν, καὶ τὰ παιδία ὑπὸ θηρίων ἁρπαγέντα, καὶ ἑαυτὸν γυμνὸν ἐπὶ ξένης μισθαρνοῦντα, καὶ τρεφόμενον. Ὁ δὲ Θεὸς πάλιν ἐχαρίσατο αὐτῷ καὶ τὴν γυναῖκα, καὶ τὰ τέκνα, καὶ τὸν πλοῦτον. Ζητηθεὶς γὰρ παρὰ τοῦ βασιλέως, ἀπέλαβε τὸ πρότερον ἀξίωμα. Εἶτα διαγνωσθεὶς εἶναι χριστιανός, ἐβλήθη εἰς χαλκοῦν βοῦν ἐκπυρωθέντα, σὺν τῇ γυναικί, καὶ τοῖς τέκνοις, καὶ ἐτελειώθη.

Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога I редакции (основной текст - Тип. 154). Приводим наиболее, с нашей точки зрения, важные разночтения, объединяющие списки по группам или являющиеся ярким отличительным признаком конкретной рукописи:

[л. 26, стб. 1] М~(с)ца(1) того(2) въ(3) .К.(4) с~тго(5) м~чнка(6)/ Еоустафья(7) стратилата(8) и(9) Фэwписты(10) жены(11) его(12) и(13) ча/дъ(14) ею(15). Феwписта(16) и(17) Агапья(18):/

С~тыи(19) м~чнкъ(20) Еоустафии(21)/ стратилатъ(22) въ(23) Римьсте/мь(24) гра(д)'(25) при(26) ТраиАне(27) ц~ри'(28)/ наричаемъ(29) самъ(30) Плаки/да.(31) и(32) жена(33) его(34) Татианиі.(35)/ бЬ(36) же(37) б~атъ(38) эЬ-

ло(39) и(40) творА/ше(41) м~л(с)тню(42) къ(43) нищимъ.(44) и(45)/ еще(46) елинъ(47) сы.(48) ловАщю(49) е/моу.(50) явисА(51) елень(52) нача(53)/ гонити(54) и(55) да(56) оуловитъ(57) и.(58) хотАше(59) же(60) его(61) постигноу/ти(62) оуже.(63) видЬ(64) на(65) рогоу(66) его(67)/ ч~(с)тныи(68) кр~(с)тъ(69) Х~(с)въ.(70) сияе/щь(71) паче(72) с~лнца.(73) посредЬ(74) же(75)/ рогоу(76) образъ(77) Х~(с)въ.(78) и(79) приде(80)/ гла(с)(81) w(т)(82) елени(83) гл~А.(84) w(85) Плаки/до(86) что(87) мА(88) гониши.(89) азъ(90) е//[л.26, стб.2]смь(91) Х~(с)ъ.(92) посемь(93) кр~(с)ивсА'(94)/ толми(95) бравъ(96) сА(97) съ(98) дьяво/ломь.(99) яже(100) б~атьство(101) его(102)/ погоубити.(103) и(104) женоу(105) его(106) пле/неноу(107) видЬти.(108) и(109) дЬтища(110)/ его(111) въсхыщена(112) зверема.(113)/ и(114) самого(115) нища.(116) и(117) пакы(118) w/брести(119) женоу(120) свою.(121) и(122) дЬти/ща.(123) възисканоу(124) быти(125) ц~(с)ре/мь.(126) и(127) приАти(128) първыи(129) санъ,(130)/ напастьми(131) истАзанъ(132) бы/въ.(133) пожрети(134) идоломь(135) не(136) по/корисА.(137) въвърженъ(138) быс~(139) въ(140)/ мЬдАнъ(141) волъ(142) и(143) скончасА.(144)/

(1-18) ГПБ756: = II ред. (с сохранением имени жены - тип ГПБ33 и др.).

(3) Пог.58, Унд.75: нет.

(4) Тип.159, Тип.157, МГАМИД805, Тип.160, Тип.162, Ром.94, БАН 31.6.6, ГПБ297, Пог.601, Тит.1493, ЦГАЛИ117, Тит.1220, Калик.34, ЦГАЛИ112, Пог.58, Унд.75: .К~. стр~ть.

(7) Пог.58, Унд.74: Евьстатия.

(8) БАН 31.6.30: нет.

(10) ГПБ297, Пог.601, Тит.1493, ЦГАЛИ117, Тит.1220, Калик.34: Фиопистимии. ЦГАЛИ112: нет.

(10-12) БАН 31.6.30: жены его Феописты.

(16-18) Тип.159, Тип.157, МГАМИД805, Тип.160, Тип.162, Ром.94, БАН 31.6.6, ГПБ297, Пог.601, Тит.1493, ЦГАЛИ117,

12ᵗ 1529

Тит.1220: Агапия и Феописта. Калик.34: нет.

(49-50) КДА178: = II ред.

(50) ГПБ297, Пог.601, Тит.1493, ЦГАЛИ117, Тит.1220: емоу звЬри. БАН 31.6.30: емоу звЬръ.

(49-51) ГПБ756: любащу (ж) емоу елинь.

(116) КДА178: = II ред.(добавлена вся вставка, см. II ред. 131-143).

(142) Тип.163, Тип.159, Тип.157, МГАМИД806, Тип.160, ЦГАЛИ112, БАН 31.6.30, Пог.58, Унд.75, ГПБ756: волъ ражжен.

(144) КДА178: скончасА за Х~а.

Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога II редакции (основной текст - Тип.153). Выделены фрагменты - основные отличительные признаки II редакции:

[л.27об., стб.2] М~(с)ца(1) того(2) въ(3) .К.(4) д~нь(5) стра(с)~(6) с~тго(7)/ м~чнка(8) Еоустафия.(9) и(10) же/ны(11) его(12) и(13) чадъ(14) его(15). Феописта(16)/ и(17) Агапия(18)/..

С~тыи(19) м~чнкъ(20) Еоустафии(21)/ бЬ(22) стратилатъ(23) в(24) Римь/стЬмь(25) градЬ(26) при(27) Троя/нЬ(28) ц~(с-?)ри'(29) нарицашесА(30) самъ(31)/ Плакида.(32) а(33) жена(34) его(35) Тать/яна.(36)/ бЬ(37) же(38) б~атъ(39) зЬло(40) и(41) тво/рАше(42) м~л(с)тню(43) к(44) нищимъ'(45) и(46)/ еще(47) елинъ(48) сы'(49) и(50) творАщю(51) е/му(52) ловы.(53) и(54) явисА(55) ему(56) еле/нь(57) и(58) начатъ(59) гонити(60) и(61) да(62) оу/ловить'(63) и(64) хотАщю(65) ему(66) по/стигнути'(67) и(68) видЬ(69) на(70) рогу(71) е/го(72) ч~(с)тныи(73) кр~(с)тъ(74) Х~(с)въ(75) сияющь(76)/ па(ч)~(77) с~лнца.(78) посреди(79) же(80) рогъ(81) о/бразъ(82) Сп~совъ'(83) и(84) приде(85) гла(с)~(86) ѡ(т)(87)/ елени(88) гл~ющь.(89) Плакидо(90) что(91)/ мА(92) гониши(93) азъ(94) есмь(95) Х~ъ.(96) и(97)/

посемь(98) кр~(с)тисА.(99) **и(100) раздая(101) и/мЬние(102) свое(103) нищимъ.(104) и(105)** то/лми(106) с(107) нимь(108) бра(109) сА(110) дьяволъ(111)/ яко(112) все(113) погуби(114) еже(115) имЬ.(116) и(117) же//[л.28, стб.1]ну(118) его(119) плЬнену(120) видЬти.(121) и(122)/ дЬтища(123)/ его(124) звЬрми(125) всхище/на.(126) и(127) самого(128) нища(129) створи.(130)/ **но(131) м~л(с)ти(132) Б~ия(133) не(134) мо-же(135) ему(136)/ и(т)яти.(137) иже(138) даеть(139) Б~ъ(140) оупо/вающи(м)~(141) на(142) нь.(143)** и(144) паки(145) ему(146)/ обрЬсти(147) жену(148) свою(149) и(150)/ чадЬ(151) свою.(152) и(153) взиска/ну(154) быти(155) ц~(с)рмъ(156) первыи(157) санъ(158)/ прияти.(159) и(160) потомь(161) истА-за/нъ(162) быс~(163) пожрети(164) идоломъ.(165) и(166)/ не(167) по/кoресА(168) вверженъ(169) быс~(170) въ(171)/ **ссудъ(172) мЬдАнъ(173) раженъ(174) с(175) ча/домъ(176) и(177) ту(178) скончаша(с)~(179) за(180) Х~са(181)/ славА-ще(182) с~тую(183) Тр~цю.(184)**.

----

(6) Верещ.825, Тит.241: нет.

(10) ГПБ33, Обол.74, ГПБ48, Тит.226, ГПБ923, Тит.3324, БАН 33.12.4, ЦГАДА1176, БАН 33.12.1, МГАМИД1226, Тип.220, БАН 33.16.6, КДА414, Арх.176, Пог.59, КХ1664, БАН 33.19.2, Пог.613, МГАМИД1178, Верещ.825, Тит.241, Мих.222, БАН 33.8.1: и Феопистии. ОЛДП423, ЦГАЛИ116: и Татяны.

(13-15) Обол.74: нет.

(52) Мих.222: нет.

(104) Мих.222, БАН 33.8.1: убогимъ.

Текст стишного Жития Евстафия Плакиды по первому изданию Пролога 29.VII.1641 (выделены вставленные цитаты из первого перевода "большоГо" Жития):

[л. о~е] М~(с)ца тогоже. в к~ д~нь. с~таго великом~чника/

ЕвстафіА. иподружіА его Өеопистіи. и/ чадъ ею АгапіА иФеописта. Бл~гослови w(т)~че. с~ти(х). ЕвстафіА волъ мЬдА(н)~ всеро(д)на опали,/ и всеродна ты сп~саеши слове Б~жіи. въ к~ и/ ЕвстафіА срожеnіе(м) его волъ купно сожже./

[л. о~е об.] Сіи с~тыи Евстафіи м~чнкъ, бАше воевода/ въ-РимъстЬмъ градЬ приТроАнЬ царЬ,/ зовомыи Плакида, и жена его ТатіАна./ бАху богати ѕЬло, ирадовахусА омило/стыни нищи(х) аще іеллини бАху. ловАщу же/ ему нЬкогда, явисА елень, иначатъ гони/ти его. и егда нача оустизати его, иви/дЬ посредЬ рогъ его ч~(с)тныи кр~(с)тъ Х~(с)въ,/ сіАющь паче с~лнца. ипріиде кнему гласъ/ w(т) еленА гл~ющь, wПлакидо, чтомА гони/ши. азъ есмь І~с Х~с, **егоже ты н~нЬ невЬ/дыи чтеши. добрыАбо твоА дЬтели яже/ твориши нищимъ, взыдоша предъ мА./ да того ради пріидо(х) явитисА тебЬ наживо/тнЬмъ семъ, іоуловити тебе. ислышавъ/ стратилатъ*** крестисА. и толико ратованъ бысть w(т) ч~лвко оубіицы дьявола, яко и/ богатьство ему погуби, ижену его плЬнену видети сотвори, идЬти звЬрми/ расхищены, итого видЬти внищетЬ. та/же паки потомъ обрЬте жену свою и дЬти,/ взыскану бывшу w(т) царА, ипріемъшу пе/рвую власть; Поумертвііиже ТроАна/ царА, АнъдреАну царьство пріимъшу./ ипонуженъ бысть пwжрети идоломъ,// [л. о~ѕ] ине покоривсА, вверженъ бысть вволъ мЬ/дАнъ раженъ сженою исчады. итако муче/ніА вЬнецъ пріАша;

----

*Ср. в минейном тексте: "Азъ/ есмь І~с Х~с. его же ты не вЬдыи·чтеши. до/брыя бо твоя дЬтели, яже ты твориши ни/щимъ. взыдоша пре(д) мА. да того ра(д) пріидо(х)/ явитисА тебЬ, на животнЬмъ семъ оуло/вити тебе ... сия/ слышавъ стратилатъ, и ... спаде с конА (РГБ, ф. 304, No 666, XV в., л. 82об.).

А.М.Зеленокоренный

"ЗАСАПОЖНИКИ" В "СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ"

Введение

"Тіи бо бес щитовъ съ засапожникы
кликомъ плъкы побѣждаютъ,
звонячи въ прадѣднюю славу". /I,27/

Эту красивую и полную героического пафоса фразу автор "Слова о полку Игореве" вложил в уста великого Киевского князя Святослава Всеволодовича, произносящего знаменитое Златое слово. Таким представлялось Святославу войско его брата Ярослава Черниговского. И перед читателем сразу же встает образ мужественных воинов, героических защитников своего очага, своей земли от иноземцев.

Однако, большинство переводчиков "Слова" невольно обедняет этот образ, заменяя отсутствующими в подлиннике "засапожными ножами" такое распространенное в тот период и довольно эффективное средство вооруженной борьбы как "засапожники". Возникает очевидное несоответствие, несоразмерность между боевыми заслугами "воев" /"полки побеждают"/ и их оружием /"засапожные ножи"/, что низводит этих людей до уровня чуть ли не опереточных персонажей. И действительно, в реальной обстановке воины, вооруженные только ножами, вряд ли могли побеждать неприятельское войско в эпоху преобладания в нем конницы. Кроме того, как представляется, автор "Слова" и сам вполне мог употребить термин "засапожный нож", а не "засапожники", если бы хотел сказать только о ноже за голенищем.

Настоящее исследование ставит целью по-новому взглянуть на этот вопрос, кратко рассмотреть историю бытования "засапожных ножей" и попытаться найти истинное значение слова "засапожники", которое несет в себе загадку хотя бы уже потому, что в других письменных памятниках не встречается.

Редкие слова

За два века активного изучения "Слова о полку Игореве" исследователям удалось разобраться в большинстве слов, являющихся гапаксами, т.е. встречающимися только в этом древнерусском памятнике. По свидетельству Е.В.Барсова, ссылающегося на "Дневник" К.Ф.Калайдовича, в 20-х годах XIX в. Р.Ф.Тимковскому "были непонятны только семь такихъ словъ: I/ зегзица, 2/ ортма, 3/ папорози, 4/ стрикусы, 5/ тлековины, 6/ харалужный и 7/ шереширы" /34,38/. К сожалению, его исследование утрачено.

В.Л.Виноградова, составительница обстоятельного "Словаря-справочника", разделяет гапаксы "Слова о полку Игореве" на три категории: редкие ориентализмы /"ольберы", "шельбиры" и др./, слова, семантика которых предполагает их малую употребительность /"встроковати"/, а также слова и обороты, которые являлись редкими диалектализмами /"на борони", "бусов", "въсрожити", "зарание", "кнѣс" и др./. /3,4/. Среди этих гапаксов В.Л.Виноградова не отметила слово "засапожники", считая его, очевидно, разгаданным, хотя, как представляется, оно вполне может быть включено в указанный перечень как слово, смысловое значение которого претерпело с течением времени кардинальные изменения и в силу этого ставшее неузнаваемым.

Появление "засапожных ножей"

Вокруг "засапожников" особых споров не возникало. Они оставались почему-то в тени. Возможно, что объяснение этому кроется в кажущейся обыденности и легкой узнаваемости слова. Возможно также, что первые исследователи отнеслись ко всей фразе как к поэтической гиперболе, а к "засапожникам" - как к ординарному слову и особенного внимания ему не уделили, тем более, что у них и так было от чего голове идти кругом. Столько всюду было неясностей!

Как бы то ни было, но в конце XVIII - начале XIX вв., когда, по словам В.Ф.Ржиги, "среда, породившая "Слово о полку Игореве"

мыслилась весьма туманно" /5,157/, первое, что пришло вголову переводчикам, так это образ ножей или кинжалов, носимых за голенищем сапога, тем более,что на плацу маршировало русское войско, обутое в сапоги. С этого, по всей видимости, все и началось.

Однако первым переводчикам нож казался не очень романтическим предметом и они остановились на кинжале, не учитывая, что кинжал пришел к нам только в XIII в. от татаро-монголов/36,286/, а в домонгольский период он не был на Руси характерным оружием. /15,371

Неизвестный переводчик конца XУIII в. показал пример:

"Они бо без щитов, с кинжалами, одним криком полки побеждают" /9,103/.

Похожий перевод вошел и в первое издание "Слова", осуществленное в 1800 г. А.И.Мусиным-Пушкиным /1,27/. Но с "кинжалом" согласились не все. Вскоре было введено в оборот понятие "засапожный нож", примеров употребления которого до тех пор в русском языке не обнаруживается. Это новообразование употребил и российский поэт и драматург В.В.Капнист для своего перевода, выполненного в 1808-1813 гг.:

"Они бо без щитов, с ножами засапожными криком побеждают войска, обновляя славу предков своих" /9,113/.

Трудно теперь сказать насколько первые переводчики были твердо убеждены в правильности сделанного ими выбора. В отличие от нынешних переводчиков, они не сделали описаний кинжалов и "засапожных ножей". Возможно, что они относились к "засапожникам" только как к символу мужества и доблести древних воинов, а не как к реальному вооружению.

Известно, что В.А.Жуковский, осуществивший перевод "Слова" в 1817-1818 гг. и остановившийся на "кинжалах засапожных", проявлял определенные колебания. Он, если судить по черновикам, испробовал ряд других вариантов. И все равно его мысль, если судить опять же по этим черновикам, дальше оружия, носимого в сапоге, не пошла /7,372/. Колебался и известный русский писатель адмирал

А.С.Шишков, сделавший перевод "Слова" в 1804 г. Познакомившись с первым изданием "Слова", он спрашивал: "Точно ли засапожникъ означитъ кинжалъ, сего мне нигдѣ видѣть не случалось" /35,300/. А.С. Пушкин, просматривая рукопись перевода "Слова", выполненного В.А. Жуковским, сделал различные пометки в местах, с которыми был не согласен. Среди отмеченных таким образом слов оказалось и слово "кинжал". /См.Слово о полку Игореве, Гос. изд. художественной литературы, М., 1954., С.21/.

Несмотря на все эти колебания и сомнения переводчиков, "засапожный нож" остался.

"Засапожный нож" и В.И.Даль

Создается впечатление, что в увековечивании и в узаконивании "засапожных ножей" решающую роль сыграл В.И.Даль, включивший этот термин в свой словарь:

"Засапожникъ - ножъ, носимый, для сподручности, за правымъ голенищемъ, а черенъ скрытъ напущенными шароварами; Встарь это былъ и ратный ножъ; нынѣ охотнiчий и дорожный" /16,633/.

Поскольку авторитет В.И.Даля и его словаря был и остается очень высоким и непререкаемым, то все последующие исследователи и переводчики, вплоть до наших дней, уже безо всякого сомнения брали и берут толкование "засапожника" "у самого Даля".

Как же нож, носимый за голенищем, попал к В.И.Далю, если упоминаний о нем нигде не было, кроме первых переводов "Слова о полку Игореве"? С очень большой долей вероятности можно предположить, что В.И.Даль нашел его именно в этих первых переводах. В пользу такого предположения можно привести по меньшей мере два аргумента.

Во-первых, все упоминания "засапожных ножей" в других словарях носят вторичный характер, поскольку появились там после выхода в свет словаря В.И.Даля.

Во-вторых, В.И.Даль, по его собственному признанию, помещал в словарь не только "слышанные слова", но также и "читанные", т.е.

взятые из письменных источников, а некоторые толкования слов просто "сочинял". Он писал: "Я не могу провести такой строгой черты между словами читанными или слышенными когда и гдѣ нибудь, и между сложившимися подъ перомъ при истолковании другихъ словъ" /I6,XXIII/. Что же касается описания ножа, то следует иметь ввиду, что В.И.Даль, как он сам заявлял, не отличал "ходячiе реченiя отъ прочихъ, сочиненныхъ примеровъ" /I6,XXIII/.

Таким образом, можно вполне обоснованно утверждать, что "засапожные ножи" были "читанными", т.е. появились у В.И.Даля из первых переводов "Слова о полку Игореве", а указание на то, что "ныне" засапожник является охотничьим и дорожным ножом, просто "сочинено" составителем словаря. Отсюда и отсутствие обычных для других слов примеров употребления в быту, и некоторая избыточность в описании: "носимый за правымъ /!/ голенищемъ" якобы для "сподручности". Кроме того, черенок ножа должен быть "скрытъ напущенными шароварами". Возможно, что "напущенные шаровары" были в моде в первой половине XIX в., но что касается одежды сельского населения Древней Руси, а именно из его среды главным образом формировались "вои", то, как свидетельствуют этнографы, "на миниатюрах мы видим крестьян, одетых в светлые узкие штаны... Судя по этнографическим материалам, крестьянские штаны... не были широкими" /48,II7/.

Итак, с появлением в словаре В.И.Даля "ножа, носимого за голенищем", перевод "засапожников" как "засапожных ножей" стал как бы общепризнанным, эталонным. Отдельные исключения, конечно, имеются. Так, например, М.Д.Деларю перевел это место так:

"Те без щитов и оружия"
криком полки побеждают" /7,143/.

Приобретя права гражданства, "засапожный нож" дожил до наших дней. Правда, в довоенные годы "засапожник" в большинстве переводов оставался без изменений /напр., С.К.Шамбинаго, В.Ф.Ржига, С.В.Шервинский, Г.П.Шторм/. И только у И.А.Новикова черниговские "вои" пользовались "ножами за голенищами", которым он остался верен до конца своих дней. После выхода в 1950 г. "Слова о полку Игореве" в серии

"Литературные памятники" под редакцией В.П.Адриановой-Перетц "засапожный нож" стал стандартом. Сейчас практически нельзя встретить ни одного издания "Слова", в котором современные переводчики осмелились бы отойти от данной нормы. Даже длительное время придерживавшиеся иной трактовки С.В.Шервинский и отчасти Г.П.Шторм перешли на ставшие модными "засапожные ножи". Не прошло незамеченным усиление обычного варианта, сделанное Д.С.Лихачевым впервые в объяснительном переводе, помещенном в указанном выше издании 1950 г., а затем повторенное и во всех остальных многочисленных изданиях: черниговские вои были уже не просто "с засапожными ножами", а с "одними засапожными ножами". Так перевел Л.А.Дмитриев для юбилейной книжки издательства "Книга" в 1988 г., а И.И.Шкляревский еще раньше начал употреблять фразу "с одними ножами засапожными".

Описания "засапожных ножей"

Вслед за В.И.Далем описания "засапожных ножей" стали делать многие исследователи и переводчики "Слова о полку Игореве", причем с течением времени эти описания становились все более подробными и детализированными. Уже у Е.В.Барсова описание более развернутое, чем у В.И.Даля:

"Засапожникы /INSTRUMENT PLUR. MASC. / от засапожникъ, ножъ съ кривымъ клинкомъ, носимый за правымъ голенищемъ, черенъ коего скрытъ напущенными шароварами; ныне называется клинкомъ. Это - ножъ охотничiй и дорожный, а въ старину былъ и ножъ ратный. Ножи подразделялись на поясные, подсайдачные и засапожные /Даль/.

Что на дружинныхъ бояхъ орудовали ножами, это видно из летописныхъ указанiй: "козляне же ножи рѣзахуся съ татарами" /Ип.,176/" /35,300/.

Сейчас за образец берется описание, сделанное Д.С.Лихачевым для издания 1950 г.:

"Засапожники" - ножи, носившиеся за голенищем сапога. Нож как орудие боя употреблялся только в самых ожесточенных

схватках, когда противники сходились настолько близко, что нельзя было размахнуться мечом и когда самые щиты могли только мешать и связывать движения сражающихся. Для того, чтобы дать понять о неслыханном упорстве жителей Козельска в обороне его от татар, летописец пишет: "козляне же ножи резахуся с ними" /Ипатьевская летопись под 1237 г./" /7,435/.

Л.А.Дмитриев дает примерно такое же описание, но приводит другой пример из летописи: "И вынзе ножь, и зареза Редедю" /12, 209/. У В.И.Стеллецкого "Засапожники - боевые ножи с кривым клинком, который воины носили за голенищами" /10,261/. Более детальное описание сделал Андрей Иванов: "Засапожники - носившиеся за голенищем сапога ножи. Такие ножи имели изогнутые"шляки" - клинки, иногда с долами и деревянные или роговые "черени" /рукоятки/ с набалдашниками. Чтобы не порезать ногу в сапоге, засапожники вкладывались в ножны. До засапожников дело доходило только в самой тесной и жаркой схватке" /23, 194-195/. По этому последнему описанию можно предположить, что здесь описан кинжал XVII в., который экспонировался в Государственной оружейной палате с подписью "засапожный нож". Об этом кинжале, представляющим собой предмет роскоши, подробно рассказали М.М.Денисова, М.Э.Портнов и Е.Н.Денисов /40,36-37/.

При описаниях "засапожных ножей" многое берется у П. фон Винклера, хотя ссылок на его работы не делается. К тому же чувствуется, что и сам П. фон Винклер испытал влияние В.И.Даля, отмечая, например, что "засапожный нож" "втыкался за голенище правого сапога" /36,284-285/.

В заключение приходится констатировать, что никто из исследователей не объяснил почему "засапожники" стали "засапожными ножами" Это загадочное превращение никем не рассмотрено ни в лингвистическом, ни в историческом аспектах, оно подается как самоочевидный факт. Есть, правда, одно объяснение, но ему трудно дать оценку, так как здесь используется принцип анаграммы:

"Что такое з а с а п о ж н и к ы ? Ответ содержится в самом слове. Заменим "п" на графически близкую букву "Л" и прочтем выделенное наоборот:

засаЛОЖНИК - КИНЖОЛ

Засапожник - это кинжал. Разумеется, можно говорить, что совпадение случайное. Можно говорить, что случайным является и другое совпадение:

засапОЖНИКЫ - НОЖИКЫ" /45,504/.

Осталось без внимания уже высказывавшееся в печати писателем Ю.Н.Сбитневым возражение против "засапожных ножей" /54/. Правда, по какой-то причине при последней публикации статьи Ю.Н.Сбитнева в юбилейном сборнике в 1986 г. одна ее часть, посвященная как раз "засапожникам", была опущена /13,494-495/.

Были ли "засапожные ножи"?

Ответ на этот вопрос может быть получен только при тщательном анализе составных частей понятия "засапожный нож".

О сапогах. Слово "сапог", означающее вид обуви, встречается в текстах XI-XII вв., начиная с Остромирова Евангелия 1056-1057 гг. /"сапогъ"/. В те времена это был довольно изысканный вид обуви, который мог быть только у наиболее зажиточной части населения /16, 389/. Не случайно, наверное, как отметил летописец, удивился Добрыня, сказавший о болгарах: "Суть вси въ сабозехъ; симъ дани намъ не давати, но поидем искати лапотникъ" /27,41/.

Сторонники "засапожного ножа" исходят из того, что этнически смешанное черниговское войско было обуто в сапоги. Тем более, что на миниатюрах некоторых лицевых письменных памятников люди изображены не только в онучах, но и в обуви, напоминающей сапоги. Это дало основание Д.Н.Дубенскому утверждать: "ношенiе сапоговъ было въ обычаѣ у дружинной Руси" /35,300/. Следует, конечно, учитывать, что сами миниатюры выполнены в более позднее время, а изображения на многих из них довольно условные и мелкие.

Однако, маловероятно, чтобы в сапогах ходило поголовно всё полукочевое и земледельческое население Черниговщины. Многие были, очевидно, и "в утлых ботех" /27,80/. Через более чем полвека после Игорева похода монах Вильгельм Рубрук был в Евразийских степях, уже после завоевания их монголами /I255 г./ и отмечал, что население носит сандалии и башмаки, которые женщины шьют из кожи /52,I27/. Подобная обувь была широко известна на Украине и в более позднее время и называлась "постолы" /I5, 348/ или "морщуны" /43,268/. Возможно, этот или похожий вид обуви иноземный путешественник назвал "сандалиями". Во всяком случае, преобладающим видом обуви на Руси в XII веке археологи называют не сапоги, а именно постолы /43,268/.

Следовательно, сапоги в XII в. были пока еще довольно редким видом обуви. В былинах богатыри иногда изображаются в сапогах /в "сафьяновых сапожках"/, но "засапожных ножей" у них не встречается.

<u>О ноже</u>. Все исследователи сходятся на том, что в древности нож был практически у каждого мужчины, в том числе и особенно у воина. Нож являлся универсальным средством, применявшимся и в быту и, при необходимости, в рукопашной схватке или в поединке. Археологи находят небольшие ножики почти в каждом половецком погребении /47, I22/. И всё же значение ножа как военного средства не следует переоценивать, хотя встречаются публикации, в которых нож представляется как "род оружия" /I9,293/ и даже как "типичное оружие русского ближнего боя" /5I,I28/. В реальной битве ножу принадлежало очень скромное место. Специалисты считают, что "специально боевые ножи... изготовлялись, по-видимому, довольно редко /возможно, к боевым следует отнести некоторые ножи длиной свыше 20 см./. Можно согласиться с А.В.Арциховским, который пишет: "Ножи нельзя причислить к оружию, хотя бы и массовому... Всё известное о тактике сражения XI-XIII вв. тоже не свидетельствует о регулярном боевом использовании ножей" /I5,370-37I/. Именно поэтому, очевидно, ножи довольно редко упоминаются в памятниках древнерусской письменности и в фольклоре, несмотря на массу свидетельств о том, что "сеча была зла".

13-1529

По мнению А.Н.Кирпичникова, использование в бою ножей "не подтверждается и упоминанием в "Слове о полку Игореве" засапожников" /I5,37I/.

На этом фоне не очень убедительно выглядит утверждение Г.Ф. Одинцова о том, что "Засапожник"- это"боевой нож", "типичное оружие русского ближнего боя" и что "несмотря на однократное употребление термина з а с а п о ж н и к ... он прямо свидетельствовал о явлении, очень характерном для военного быта на Руси" /51,128/. Здесь явная натяжка: как может "однократное употребление" "прямо свидетельствовать об очень характерном явлении?". Другое дело, когда подобную мысль высказывает поэт. В этом случае образ "засапожных ножей", преподнесенный воображением поэта в качестве самого грозного оружия, какое только можно себе представить, воспринимается как гипербола:

"Ихъ засапожный ножъ страшнѣй
Врагу былъ кованныхъ мечей" /4,20/.

В письменных древнерусских источниках нож часто встречается в иносказательных выражениях, типа бытующего и сейчас "ножа в спину", т.е. коварного, предательского удара или поступка: "Ввергль еси ножь в ны" /27,95; 27,99/, при сообщениях об убийствах: "повар же Глебовъ, именемъ Торчинъ, вынзе ножь и зареза Глеба" /27,60/, "И яко врагъ христiаньскiй извлече ножь свои и простерь руку, ять святаго за главу и отреза ю"/57,53/; об увечьях безоружных: "один же из них удари в ребра его ножем и отреза честное сердце его" /41,242/, "И приступи торчинъ, именем Беренди, хотя вывертети око ножем" /27, 96/; о поединках /единоборство Мстислава и Редеди/; о членовредительстве: "И изъем нож, удари себе в око десное" /41,213/; и даже о самоубийстве: "удари себе ножем и прободся упаде" /41,345/.

В ряде случаев, как отмечает В.В.Кусков, нож выступает как символ княжеских распрей, усобиц /например, в "Повести об ослеплении Василька Требовльского"/ /47,60/.

Употребляемые в былинах "булатен нож", "чингалище булатное", "острый ножик булатный" представляются скорее не ножами, а кинжалами.

Некоторые комментарии можно сделать и к примерам, на которые ссылаются сторонники "засапожных ножей".

В Козельске в 1237 г. татаро-монгольские отряды, взяв штурмом город, начали физически истреблять поголовно всех жителей, которые /"козляне"/ вместе с воинами защищали свои жизни. Справедливо замечание А.Н.Кирпичникова о том, что "в таком бою шла в ход вся домашняя утварь" /15,371/, в том числе и ножи.

Что касается "храброго Мстислава", который в 1022 г. "зареза Редедю предъ пълкы касожскыми", то здесь, во-первых, был поединок двух человек, а не борьба относительно больших масс людей /"полков"/ в которой применялись "засапожники", а, во-вторых, "нож" иногда переводится как "меч" /20,417/, а летописное выражение "вынзе нож" - как "вынул меч". К примеру, в Остромировом Евангелии, созданном в Новгороде через три десятка лет после Мстиславова поединка, "нож" упомянут почти в аналогичном контексте:

"И извлѣче ножь свои и ударь раба архиереова,
и уреза ему ухо" /Мт, 26,51/.

С тех пор этот текст сохраняется во всех изданиях Библии, а переводится на современный язык в синодальном издании как "меч":

"Извлек меч свой и, ударив раба первосвященникова,
отсек ему ухо" /Мт, 26,51/.

Ни у кого это не вызывает возражений, хотя можно и заметить, что очевидно речь все же шла о ноже, а не о мече, поскольку видно явное несоответствие между применяемым оружием и результатом.

А.В.Арциховский допускал, что "засапожники, упоминаемые в "Слове о полку Игореве", были, вероятно, кинжалами, равно как и нож, которым Мстислав зарезал Редедю. Это, несомненно, оружие рукопашного боя, но облик этих кинжалов неизвестен" /33,129/. А по свидетельству А.Н.Кирпичникова, "само название "засапожники" указывает всего лишь на ношение ножей за голенищами сапог в конном передвижении /что археологически еще не подтверждено/" /15,371/.

Таким образом, виднейшие археологи и специалисты по древнерусскому оружию, хотя и не оспаривают традиционный перевод "засапожников" как "засапожных ножей", все же едины в том, что археологических и иных подтверждений самого факта существования "засапожных ножей" не обнаружено, равно как и факта массового использования их в бою.

Как носились ножи? Все имеющиеся источники говорят о том, что нож носился у пояса, а не за голенищем. Это подтверждается археологическими раскопками погребений /I5,37I; 52,8I/. Нож был или в чехле /ножнах/, или прикреплялся к поясу каким-то другим способом. В летописных фразах "вынзе нож" употреблен глагол "выньзти", означавший "вынуть из ножен" /25,384/. Былинный Илья Муромец в бою с сыном "вымал из нагалища кинжальный нож" /29,I08/. На половецких статуях, изображающих людей в сидячем положении, нож виден на поясе. Даже в более поздний период /I6II г./, когда сапоги стали более распространенным видом обуви, ножи носились на поясе: "Да зъ бедры сорвал 2 ножа угорьских в однѣх ножнях" /20,4I9/.

Таким образом, согласно источникам, и русичи и половцы нож носили на поясе, а не в сапоге и не "в сумочке, пришитой к голенищу" /5I,I28/. Простейшая житейская логика подсказывает, что носить нож за голенищем сапога и извлекать его оттуда крайне неудобно, да и легко потерять, особенно при падении, при посадке на коня и при спешивании. Это совершенно не исключает того, что кто-то, обутый в сапоги, мог носить его и за голенищем, если это было ему удобно, как носят, например, сейчас пистолет на груди или с другой стороны пояса.

Итак, на поставленный вопрос: были ли засапожные ножи, можно довольно аргументированно дать отрицательный ответ. Понятие "засапожный нож" изобретено первыми переводчиками "Слова о полку Игореве" и выглядит как искусственное образование.

Кто пользовался "засапожниками"?

Эти пользователи названы в Злятом слове Святослава:

"А уже не вижду власти сильнаго,
и богатаго и многовои брата моего Ярослава
съ Черниговьскими былями,
съ Могуты и
съ Татраны и
съ Шельбиры, и
съ Топчакы,
исъ Ревугы, и
съ Ольберы.
Тіи бо бес щитовь съ засапожникы
кликомъ плъкы побѣждаютъ,
звонячи въ прадѣднюю славу" /I,26-27/.

Кто они - эти были, могуты, татраны и т.д.?

Пока нет общепринятого мнения о том, что скрывается за этими названиями или самоназваниями. Здесь данная проблема будет затронута лишь в той степени, в какой она использовалась для объяснения "засапожных ножей".

И.А.Новиков был убежден, что "были" - это "большие бояре", "могуты" - богатыри, а остальные - воинские наименования "низового типа", которые, собственно, и имели "засапожные ножи", потому что "никак невозможно представить себе знать и бояр с засапожными ножами" /6,106-110/. Таким образом, И.А.Новиков, в отличие от более поздних исследователей, считал "никак невозможным" наличие "засапожного ножа" у Храброго Мстислава, зарезавшего Редедю.

В.И.Стеллецкий, солидаризуясь с академиком С.Е.Маловым, первые четыре названия считает титулами, а остальные - прозвищами отрядов воинов из тюрков, служивших русским. "Засапожниками" могли пользоваться только "топчаки", "ревуги" и "ольберы", т.е. те, которые по определению И.А.Новикова находились на более низкой социальной ступени /10,261/.

13ᶜ-1529

Согласно Н.А.Мещерскому и А.А.Бурыкину, "засапожники - ножи, носимые за голенищем, были оружием русских пехотинцев, а не кочевников-тюрок, которые носили ножи в ножнах у пояса" /50,100/. Указанные исследователи убеждены, повидимому, что русские пехотинцы были обуты в сапоги, что, как было показано, противоречит историческим реалиям.

Ни у кого не вызывает сомнения сама возможность нахождения среди черниговских "воев" кочевников и полукочевников. По мнению Б.Д.Грекова, "история русского войска древнейшей поры без учета этих нерусских военных элементов не может быть правильно понята" /37,353/. Косвенным подтверждением того, что в вышеприведенном отрывке "Слова о полку Игореве" речь идет именно об этой категории населения могут служить слова "бес щитовь", поскольку по археологическим данным на вооружении у кочевников, в том числе и у "черных клобуков", щитов не было. Н.А.Баскаков и С.А.Плетнева довольно аргументированно показывают, что речь идет о небольших вновь образовавшихся группировках "своих поганых", находившихся в вассальной зависимости у Ярослава Черниговского. Похожего мнения придерживается и Д.С.Лихачев, называя их "ордами ковуев-крещеных и союзных русским тюркских племен" /59,63/. Эти группировки, обитавшие в пределах Черниговского княжества, были относительно слабыми и бедными и в силу этого нуждались в покровительстве со стороны русского князя и в защите от мощных половецких орд /49,57/. Они прежде всего, да еще земледельческое населения пользовались таким оружием как "засапожники". Они не были профессиональными воинами, а мобилизовывались князем в случае необходимости и "в различных, смотря по обстоятельствам, количествах" /37,338/.

Такой большой разброс мнений у исследователей объясняется только тем, что разговор ведется о "засапожных ножах", т.е. об оружии, в действительности не существовавшем, о своего рода оружейном "поручике Киже".

Таким образом, теперь имеется еще одно основание для такого вывода: "засапожники" - это не "засапожные ножи", а сам термин "засапожники" нуждается в другом объяснении. Для этого нужно хотя бы коротко взглянуть на оружие Древней Руси.

"Оружие многоценное"

Как было вооружено полукочевое и земледельческое население, из которого в основном и формировалось ополчение /"вои"/, особенно в Черниговском княжестве, как для отражения половецких набегов, так и для участия в княжеских междуусобиях?

Понятно, что мирные люди - землепашцы, кочевники и полукочевники - не могли иметь необходимого для сражения набора оружия. Даже более зажиточные городские жители не имели его или ощущали в нем острый недостаток. Достаточно вспомнить как в 1068 г. киевляне обращались к своему князю Изяславу с требованием: "Вдай, княже, оружия и кони" /27,77/, чтобы защищать город от половцев. Возмущенные отказом, они прогнали Изяслава и поставили княжить Всеслава. Это событие нашло отражение и в самом "Слове о полку Игореве".

В Ипатьевской летописи рассказывается как князь Игорь, очутившись в половецком плену, горюет:

"Где чадо рождения моего?
Где бояре думающеи?
Где мужи храборьствующеи?
Где ряд полъчнии?
Где кони и оружья многоценьная?" /26,стб 643/.

Из этого отрывка следует, что оружие стоило дорого, оно было "многоценным", а не просто "ценным", как перевел это место В.И.Стеллецкий /10,222/. Откуда же быть такому оружию у бедного населения, составлявшего основную массу "воев"?. Поэтому дело вовсе не в том, как утверждает в своем переводе Андрей Чернов, что:

"Не нужны им щиты - сабли с ножнами" /11,101/,

а в том, что этого оружия у полукочевников и землепашцев просто не

было. Даже щит был сложным и дорогостоющим видом вооружения /36, 279-283/, не говоря уже о"саблях с ножнами". Кстати, сабли на Руси в XII в. только начинали появляться, а широкое распространение они получили после татаро-монгольского нашествия, постепенно заменяя мечи /36,285/. К тому же, сабля - это оружие конника /15,370/.

Понятна поэтому забота князей о создании собственных складов или арсеналов вооружения. По словам Н.М.Карамзина, "Совершив поход - большею частию в конце зимы, - князь отбирал у воинов оружие, чтобы хранить его до нового предприятия" /44,44/. Эта же мысль высказана и Б.Д.Грековым: "У князей, несомненно, имелись запасы оружия и коней. Но не всегда этих запасов хватало. В некоторых случаях сами князья... предлагали народу, привлекаемому к войне, вооружаться, кто чем может" /37,337/.

Таким образом, в период между походами большинство населения оставалось без оружия.

Степени "демократичности" оружия

Применительно к оружию древнерусского войска с определенных пор стал применяться позаимствованный из политической сферы термин "демократичность", в смысле "доступность","относительная легкость приобретения", "относительная дешевизна". Основным критерием здесь выступает стоимость изготовления. Чем проще и дешевле оружие, тем оно "демократичнее", так как им может владеть большее количество воинов. Так, например, в древнерусском войске /да и не только в нем/ копье было "демократичнее" меча. Д.С.Лихачев поддержал видного археолога А.В.Арциховского: "По поводу копья А.В.Арциховский пишет: "Важнейшим оружием наравне с мечом было, конечно, копье... по курганным данным копье демократичнее меча" /7,382/. С этим положением следует, конечно, согласиться как с самоочевидным. Совершенно правильно заметил А.А.Косоруков, что "копье - оружие и князя, и былинного богатыря, и дружинника" /31.160/.

Таким образом, каждый вид оружия имеет свое место в иерархии

вооружений. Даже при беглом взгляде на разные виды древнего оружия видны их различия по количеству и качеству использованного металла и затраченного ремесленнического труда. Некоторые мечи, сабли и даже наконечники копий выглядят как самые настоящие произведения искусства. Отсюда вытекает, что наиболее демократичными являются такие виды оружия, для изготовления которых нужно меньше металла или он вообще не нужен. Металл в древнюю эпоху был дефицитным материалом, тем более металл качественный. Поэтому меч простой и меч вороненый, оксидированный - "харалужный" /46,494/ - имели неодинаковую степень демократичности. Точно так же отличались рогатина простая и рогатина с окованными наконечиями, хотя и та и другая применялась и для охоты и для боя, что неоднократно отмечено в древних письменных источниках и в фольклоре.

Естественно, что вооружение княжеской дружины и вооружение ополчения различались по степени "демократичности". Конная дружина князя имела мечи, сабли, луки, копья, иногда шестоперы, а простые воины были вооружены проще /8,II-I2/. Еще проще могло быть вооружено сельское население, подвергавшееся постоянным набегам.

Многие исследователи делали описания оружия древнерусского войска - как конного, так и пешего, - однако в перечне предметов вооружения почти никогда не упоминался "засапожный нож". Это логично и не должно удивлять, поскольку такого оружия просто не существовало.

Так какой же вид оружия был самым "демократичным", доступным каждому сельскому и городскому жителю? Очевидно, это были подручные средства.

Подручные средства

Население вынуждено было постоянно быть в готовности к защите и обороне от степных налетчиков или от воинских отрядов соседних княжеств.

В.П.Семенов-Тян-Шанский отмечает, что когда трава в степи выгорала от жары, то "свои поганые" продвигались на север по лесостепи и оставались там почти до начала зимы. "И именно там... чаще всего происходили, на почве потрав скотом сельскохозяйственных угодий, кровавые их столкновения со славянскими земледелами" /23,262-263/. А о половцах говорил еще Владимир Мономах: "Оже то начнет орати смердъ, приехавъ половчанинъ, ударивъ нь стрелою, а лошадь его възметь, а в село его въехавъ возмет жену его, и дети, и все его" /27,101/.

Однако, нехватка оружия для самозащиты создавала большие проблемы для сельских жителей. Приходилось использовать в качестве оружия практически любой предмет, попадающийся под руку, - кол, дубину, жердь, оглоблю, охотничью рогатину, цеп и т.д., т.е. все то, что могло оказаться в нехитром хозяйстве земледельца. Иначе говоря, в качестве примитивного оружия использовались подручные средства.

Древнерусские источники довольно часто отмечают применение таких средств и в бою и при решении спорных бытовых вопросов.

В "Житии Леонтия Ростовского" рассказывается как толпа восставших язычников напала на этого епископа: "...устремившиеся невѣрнии на святопомазанную его главу, ови с оружиемъ, а друзии с дреколием" /28,250/. Считалось даже"обидой", ущемлением личной чести, когда человек получал удар "...батогом, либо жердью, либо пястью, или чашей, или рогом..." /ст.3 Краткой редакции "Русской Правды"/. Воину почетнее было получить удар мечом, саблей или копьем, чем каким-то простым подручным бытовым предметом /56,61/.

А.В.Арциховский, изучавший древнерусские лицевые рукописи, отмечал, что в Радзивиловской летописи "особый интерес представляет оружие восставших горожан и крестьян" Обычно у горожан это те же копья и мечи. Но есть и кистень /179 л./, довольно типичный, состоящий из длинного и толстого груза, привязанного к палке. Для этого типа существует этнографическое название "гасило". Но особенно интересен обыкновенный рабочий топор, с которым /за неимением другого оружия/ восставший крестьянин выступал против вооружен-

ного саблей феодала /103 л./ /32,22/. Здесь речь идет об усмирении Яном Вышатичем волнения, организованного волхвами в Белоозере, когда восставшие "...сунушася на Яня, единъ грешися Яня топором. Янь же, воротя топоръ, и удари тыльемь, повелѣ отроком сѣчи а" /27,74/. Кстати, Л.В.Черепнин и некоторые другие историки считали этого Яна Вышатича тождественным Бояну из "Слова о полку Игореве" /22,484/. Топор встречается и во время Липицкой битвы: "и ударища на ярославских пешцев с топорки и с сулицами" /Ипат.лет.под 1216 г Б.Д.Греков заметил по этому поводу: "Топоры, может быть, те самые, которыми смерды работали у себя дома" /37,331/.

Таким же универсальным средством была и рогатина, поэтому деление ее на боевую и охотничью представляется чисто условным. В летописях под 1149 г. описывается битва под г.Луцком, где у одного воина из числа западных союзников Изяслава Мстиславовича в качестве оружия была рогатина /27,118/, а русское войско еще долго пользовалось рогатиной. За три года до Куликовской битвы Московский Летописец упрекал нижегородцев за то, что они, выступив против татар, проявили беспечность: "доспехи своя на телеги и в сумы скуташа, рогатины и сулицы и копья не приготовлены... такоже и щиты и шоломы" /53,72/. В Житии Стефана Пермского /XV в./ отмечается охота с дрекольем, с топорами и секирами /39,192/. И даже в XVII в. в "Слове по милости" Евфимия Чудовского говорится: "С рогатинами враги носяся" /42,188/.

Все это можно понять. Спрос на оружие, учитывая постоянные войны, был велик и значительно превышал возможности по его изготовлению. Мобилизованные "вои" в какой-то части снабжались из княжеских арсеналов, а остальные вооружались кто чем может. Только княжеская дружина могла быть снабжена всем необходимым.

В былинах тоже отмечается большой набор подобного примитивного оружия с указанием об использовании его в бою: ось белодубова, шалыга подорожная, рогатина охотничья, палица и др.

Например, в былине "Илья Муромец и Соловей Разбойник" младшая дочь этого последнего:

"Говорила-то она таковы слова:
"Ай же мужевья наши любимые!
Вы берите-тка рогатины звериные,
Да бежите-тка в раздольице чисто поле,
Да вы бейте мужичища-деревенщину!" /29,70/.

В былине "Илья Муромец и дочь его" тоже рассказывается о применении рогатины в бою:

"Да ступила Илье Муромцу на белу грудь,
Она брала-то рогатину звериную..." /30,195/.

Встречается и топор. Он упоминается, например, в песне "Брат спасает сестру":

"Одного же он, собаку, да он конем стоптал,
А другого басурмана он к хвосту привязал...
А третьего-та он, собаку, топором срубил" /58,88-89/.

В то же время и боевое оружие использовалось для бытовых нужд, в частности, для охоты. В былине "О жене Ильи Муромца" говорится:

"В те поры Ильи Муромца дома не случилося:
Полевал он далече в чистом поле,
Зверя лютого на копье ловил..." /29,100/.

Из всего этого вытекает, что использование подручных средств в качестве оружия было обычным явлением. Даже в придуманном человеком потустороннем мире, имеющем все характерные черты мира сисюстороннего, подручные средства применяются наряду с оружием. Например, в старопечатном проложном сказании "Слово о святем Андреи Уродивем" рассказывается о страданиях этого святого: "И прииде к нему очевидно диавол со многими бесы, держа секиру, а друзии - ножи, инии же - древа и колия, и мечи, и копия..." /41,212/.

Применение примитивных подручных средств объясняется отсутствием оружия у мирного населения. Ситуация чем-то схожа с нынешней. В обстановке разгула преступности, в прессе появилось много реко-

мендаций по самообороне. Вот одна из них: "Если на вас напали, не теряйтесь". Можно обороняться, используя зонтик, связку ключей, рассыпанный табак, соль, песок. "Туфли на высоком каблуке - оружие ближнего боя - незаметно снять, когда противник обхватил вас. Наши улицы богаты посторонними предметами, из которых вы могли бы присмотреть себе подходящее оружие. Мужчинам, думаю, не надо и напоминать про традиционный "кол" или штакетину от ближайшего забора" /"Экстра М" № 44 от 11.12.1993 г., С.15./. И это - в конце XX века, т.е. восемь веков спустя после "Слова о полку Игореве".

"Засапожники"

Все приведенные выше аргументы дают основание предполагать, что при недостатке оружия именно такими подручными средствами черниговские вои - "были", "могуты" и др. - могли сражаться, "побеждая полки" неприятеля. Подручные средства представляли собой самый "демократичный" вид оружия, доступный каждому жителю. Поэтому не исключено, что под "засапожниками" автор "Слова о полку Игореве" как раз их и имел в виду.

В подкрепление этого предположения можно опять же обратиться к В.И.Далю. Если взять корень слова "засапожники" - "сапог" - то это, по-Далю, не только вид обуви, но и "сапогъ съ корнемъ, вост. кокора, пень съ корневищемъ и корневымъ сукомъ" /18,137/, т.е., иначе говоря, дубина, один из предметов, применявшихся древнерусским населением в качестве оружия.

Здесь следует обратить внимание на то обстоятельство, что практически во всех толковых и этимологических словарях русского языка слово "сапог" имеет только одно значение - вид обуви, что в немалой степени способствовало жизнестойкости "засапожного ножа". Значение сапога как дубины ушло из письменного, да и из современного разговорного языка. Его нет в авторитетных словарях русского языка и русских народных говоров. Оно не отразилось и в недавно

составленном обстоятельном двухтомном Сводном словаре современной русской лексики /изд. "Русский язык", М., 1991./. Правда, по свидетельству писателя Юрия Сбитнева, в сибирской тайге до сих пор некоторые жители дубину называют сапогом /54/.

Нельзя исключать и того, что слово "сапог" в значении "дубина" носило специфический устный бытовой характер и не попало в письменные источники. То же самое, вероятно, произошло и со словом "засапожники", которое постепенно забылось, уступив место таким замеченным В.И.Далем словам как "дреколье", "дубьё" и др. Не оказалось "засапожников", наряду с другими редкими словами, и в "Задонщине", богатой образами из "Слова о полку Игореве". Возможно, что автор "Задонщины" уже не понял этого слова, а может быть "засапожников" просто не было в том источнике, на базе которого "Задонщина" создавалась. Если дело обстояло так, то это является дополнительным подтверждением предположения ряда исследователей, считающих вероятным существование какого-то промежуточного произведения между "Словом" и "Задонщиной". /38,124/.

Можно предположить далее, что слово"засапожники" носило собирательный характер и обозначало весь возможный набор подручных средств. Наверное, не единожды жители порубежных поселений отбивали набеги неприятельских отрядов /"полков"/, используя попавшие под руку засапожники. Здесь как раз уместно вспомнить М.Д.Деларю:

"Те без щитов и оружия
крином полки побеждают" /9,143/.

Население, не имеющее современного оружия, с дубинами и кольями в руках еще как-то могло противостоять вооруженному противнику и даже побеждать его - выбить у него саблю или копье, сбить с коня, оглушить. Ножом это сделать затруднительно и вряд ли возможно, даже если нож находился за голенищем. В любом случае, речь идет не более, чем о кинжале. Ведь и с топором, как показано выше, было трудно бороться с вооруженным всадником.

Можно высказать еще ряд соображений лингвистического характера.

Приставка "за" в слове "засапожник" выступает, повидимому, в функции усиления, подчеркивая, что речь идет о больших дубинах, палицах. "Палица, возможно, была древнейшим оружием, известным человеку... "Прежде бо палицами и каменьем бьяхуся", - говорится в Ипатьевской летописи" /24/. Большими дубинами нужно было размахивать двумя руками, может быть еще и поэтому "бес щитовь"?

Слово "засапожник" трудно объяснить как нож носимый в сапоге. Приставка "за" не несет в себе значения "в чем-нибудь", поэтому и слово "засапожник" не может означать "в сапоге". Что касается выражения "за голенищем", то оно никак не связано со словом "засапожник", хотя грамматически построено правильно, так как нельзя сказать "нож, носимый в голенище". Оно встречается у В.И.Даля: "нож, носимый за голенищем" и у Марины Цветаевой:

"Клеймо позорит плечи
за голенищем-нож" /55,62/,

а также в переводах на украинский язык /Максим Рыльский: "Із ножами захалявними"/ и на белорусский /Янка Купала: "З нажмі захаляўнымі"/.

Предлог "за" с существительным в творительном падеже означает "по ту сторону", "позади чего-нибудь", поэтому движение с противоположной стороны требует предлога "из-за": напр., "за голенище" - "из-за голенища". В связи с этим, у Н.А.Заболоцкого "выхватив ножи из голенища" /7,214/ или даже "захватив ножи из голенища" /II,47/ просматривается явное нарушение этой грамматической нормы.

Последнее замечание касается этимологии слова "сапог". За поисками его "корней" и "родственников" ученые-этимологи отправляются во многие страны, но пока ничего убедительного там не находят. Может быть это слово местного происхождения, возможно даже определенной диалектной зоны /см.Ф.П.Филин. Происхождение русского, украинского и белорусского языков, Л., 1972/, и

и берет свое начало от кокоры, дубины, "сапога", часто напоминающих по форме одноименный вид обуви.

х х
х

Такова краткая история ставшего привычным термина "засапожный нож". Теперь предельно ясно, что "засапожный нож" придуман первыми переводчиками "Слова о полку Игореве" и "канонизирован" включением в словарь В.И.Даля. Возрождение "Слова" вывело на свет забытое было слово "засапожники", означавшее, по всей видимости, набор подручных средств, применявшихся из-за отсутствия оружия. Оказавшись в новых реалиях, не похожих на реалии XII в., оно не было узнано в своем первоначальном значении. И это - дополнительный аргумент в пользу древности самого "Слова о полку Игореве".

Цитируемая литература:

1. Ироическая пѣснь о походѣ на половцовъ удѣльнаго князя новагорода-сѣверскаго Игоря Святославича, писанная стариннымъ русскимъ языкомъ въ исходе XII столѣтія съ переложеніемъ на употребляемое нынѣ нарѣчїе. М., 1800. /Фотокопия/.

2. Словарь-справочник "Слова о полку Игореве" /составительница В.Л.Виноградова/. Л., 1967., Вып.2.

3. Словарь-справочник "Слова о полку Игореве" /составительница В.Л.Виноградова/. Л., 1984., Вып.6.

4. Слово о полку Игореве. Литературный перевод А.А.Кичеева. Тверь, 1911.

5. Слово о полку Игореве. Изд. ACADEMIA, М.;Л., 1934 г.

6. Слово о полку Игореве. Изд. "Художественная литература", М., 1938.

7. Слово о полку Игореве. /Литературные памятники/, М.;Л, 1950.

8. Слово о полку Игореве. Изд. "Детская литература". М.;Л, 1961.

9. Слово о полку Игореве. /Биб-ка поэта. Большая серия./ Л., 1967.

10. Слово о полку Игореве. Изд."Советская Россия"., М., 1981.

11. Слово о полку Игореве. Изд. "Молодая гвардия"., М., 1981.

12. Слово о полку Игореве. Изд."Художественная литература"., М., 1985.

13. Слово о полку Игореве. 800 лет. Изд."Советский писатель"., М., 1986.

14. "Слово о полку Игореве" и его время. М., 1985.

15. Злато Слово. /История Отечества. Век XII/., М., 1986.

16. Владимир Даль. Толковый словарь живого великорусского языка., М., 1978., Т.1.

17. Владимир Даль. Толковый словарь живого великорусского языка., М., 1978., Т.3.

18. Владимир Даль. Толковый словарь живого великорусского языка., М., 1978., Т.4.

19. Словарь русского языка XI-XУII вв., М., 1978., Вып.5.

20. Словарь русского языка XI-XУII вв., М., 1986., Вып.II.

21. Словарь русских народных говоров. Л., 1976., Вып. II. В противовес этому "Словарь русского языка XI-XУII вв." включает слово "Засапожник", но ссылается только на "Слово о полку Игореве".

22. Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI - первая половина XIУ в., Л., 1987.

23. Альманах Библиофила № XXXI., М., 1986.

24. Русские доспехи X-XУII веков. /Набор открыток/., М., 1991. Текст на открытке № 15. /Автор текста - А.Кирпичников/.

25. Древняя русская литература. Хрестоматия. /Сост. Н.И.Прокофьев/., М., 1980.

26. Полное собрание русских летописей., М., 1962., Т.2.

27. Полное собрание русских летописей., М., 1989., Т.38.

28. Труды отдела древнерусской литературы., Л., 1989., Т.42.

29. Три богатыря. Былины. М., 1967.

30. Былины., М., 1991.

31. Герменевтика древнерусской литературы XI-XVIIвв.,М.,1992.

32. Проф. А.В.Арциховский. Древнерусские миниатюры как исторический источник., Изд. МГУ., М., 1944.

33. А.В.Арциховский. Оружие. В кн.: История культуры Древней Руси., М.;Л., 1951., Т.I.

34. Е.В.Барсов. "Слово о полку Игоревѣ" какъ художественный памятникъ Кіевской дружинной Руси., М., 1887, Т.I.

35. Е.В.Барсов. "Слово о полку Игоревѣ" какъ художественный памятникъ Кіевской дружинной Руси., М., 1890., Т.3.

36. П. фон Винклер. Оружие., М., 1992., /повторение изд.1894 г/

37. Б.Д.Греков. Киевская Русь., Л., 1953.

38. А.С.Демин. Отголоски "Слова о полку Игореве" в "Казанской истории" /гипотеза о промежуточном источнике/., В.кн.: Труды отдела древнерусской литературы., Л., 1990., Т.43.

39. А.С.Демин. "Языци": неславянские народы в русской литературе XI-XVIII вв. В кн.: Древнерусская литература. Изображение общества., М., 1991.

40. М.М.Денисова, М.Э.Портнов, Е.Н.Денисов. Русское оружие XI-XIX вв., М., 1953.

41. О.А.Державина. Древняя Русь в русской литературе XIX века. Пролог. Избранные тексты., М., 1990.

42. А.С.Елеонская. "Земля наша": быт в произведениях древнерусских писателей. В кн.: Древнерусская литература. Изображение общества., М., 1991.

43. Д.К.Зеленин. Восточнославянская этнология., М., 1991.

44. Н.М.Карамзин. Избранное., М., 1990.

45. Геннадий Карпухин. По мысленному древу., Новосибирск,1989.

46. Д.Д.Кулинич. Тайна русских мастеров XIIв. /О слове харалугъ/. В кн.: Труды отдела древнерусской литературы., М., 1989., Т.44.

47. В.В.Кусков. История древнерусской литературы., М., 1989.

48. В.П.Левашова. Об одежде населения Древней Руси. В кн.: Труды Государственного исторического музея., М., 1966.

49. Р.М.Мавродина. Киевская Русь и кочевники /печенеги, торки, половцы/. Историографический очерк., Л., 1983.

50. Исследования "Слова о полку Игореве"., Л., 1986.

51. Г.Ф.Одинцов. Засапожник, меч, шерешир... в "Слове о полку Игореве". В журнале "Русская речь" № 2, 1984.

52. С.А.Плетнева. Половцы., М., 1990.

53. Б.А.Рыбаков. Поиск автора "Слова о полку Игореве".,М,1991.

54. Юрий Сбитнев. Языком далеких предков. Литературная газета от 30 октября 1985 г.

55. Марина Цветаева. Сочинения., М., 1980, Т.I.

56. Л.А.Черная. "Честь": представления о чести и бесчестии в русской литературе XI-XYII вв. В кн.: Древнерусская литература. Изображение общества., М., 1991.

57. Сказание о князе Михаиле Черниговском и его боярине Федоре., М., 1988.

58. Исторические песни., М., 1991.

59. Д.С.Лихачев. Слово о полку Игореве. Историко-литературный очерк., М., 1976.

А.А.ПАУТКИН

ДРЕВНЕРУССКИЕ СВЯТЫЕ КНЯЗЬЯ. АГИОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ СИСТЕМА.

В сонме чтимых у нас святых князья занимают особое место. Первыми русскими святыми суждено было стать в XI столетии именно князьям Борису и Глебу, а тысячелетие принятия христианства ознаменовалось канонизацией в числе прочих подвижников Димитрия Ивановича Донского. Эти вехи - хронологические границы многовекового процесса сложения корпуса почитаемых церковью и народом святых князей Древней Руси; процесса, в результате которого возникла своеобразная культурно-историческая система, обладающая известной завершенностью и устойчивостью. Обращаясь к ней, мы соприкасаемся с различными сферами гуманитарного знания. Перед нами не только факты церковной истории, показатели драматизма эволюции государственности, мировоззрений или отблеск минувших политических страстей , но - особый фрагмент отечественной культуры, связанный с историческим самосознанием и литературным развитием. Круг литературных источников разных жанров и эпох, проливающих свет на эту проблему, весьма обширен. В большинстве своем они, будь то жития, повести , слова, послания или духовные стихи, так или иначе соотносятся с летописанием, которое само по себе дает немало княжеских жизнеописаний или рассказов о трагических событиях, приобретавших агиографическую окраску.

Уже при беглом ознакомлении с этим чином русской святости возникает желание попытаться увидеть нечто большее ,чем простую череду сменяющих друг друга деятелей разного масштаба, отмеченных в отличие от всех прочих особым образом, получивших высшее признание. Действительно, ведь речь идет о людях, живших в миру, властителях, высвеченных всей средневековой культурой. Они всегда были на виду, не изолировались от социальной жизни, благодаря своему положению были способны принимать решения, влиявшие на жизнь простого люда. Даже подчиняясь установлениям времени, представители знати обладали более свободным выбором поведения по сравнению с выходцами из других сословий. Эти люди до известных пределов сами делали свою судьбу. Не следует забывать и о родственных отношениях, связывав-

них всех представителей княжеского дома. Генеалогическое и ретроспективное сознание побуждало князей соотносить себя с деяниями предков, как бы занимать определенное место в некоей системе. Но и последующее их суммарное восприятие, бытовое и литературное, прошлое и нынешнее, подталкивает к тому, чтобы попытаться выявить некоторые закономерности сложения и жизни этой во многом уникальной культурно-исторической системы. Содержащиеся в статье наблюдения не претендуют на всеохватность и исчерпывающую полноту, их скорее можно назвать постановкой проблемы.

Наиболее авторитетные работы, посвященные "герменевтике русской святости"[1] принадлежат Г.П.Федотову. Эти труды, охватывающие огромный фактический материал, приобретают ныне особое методологическое звучание. Наряду с исследованием народных верований, истории канонизации, древнерусского этического сознания, Г.Федотов уделил внимание и отдельным сторонам интересующей нас проблемы. Так в самой известной из его книг "Святые древней Руси" имеется небольшая обзорная глава "Святые князья". Наметив несколько групп прославляемых правителей /"равноапостольных, князей-иноков, князей-страстотерпцев и, наконец, прославленных своим общественным служением"[2]/, исследователь переходит к последовательному, но краткому ознакомлению читателя с главными фигурами в каждой из групп.

Эти конкретные суждения, как и положения, выдвинутые исследователем в иных работах, и позволили нам сделать свои наблюдения по поводу древнерусской княжеской святости, попытавшись, насколько это возможно, примирить две противоположные позиции, одна из которых представлена Г.Федотовым, утверждавшим, что "церковь не канонизирует никакой политики"[3], другая - современным историком А.С.Хорошевым, назвавшим свою книгу "Политическая история русской канонизации /XI-XVI вв./".[4]

Известен разносторонний интерес к прошлому в феодальную эпоху. Тягу средневекового человека к минувшему французский историк Жак Ле Гофф образно назвал "продвижением вперед с обращенным назад взором"[5]. Сосуществовали несколько своеобразных систем воспоминаний. И, прежде всего, священная история, литургический год с его поминаниями, генеалогическое сознание и, наконец, летописание. А.Я.Гуревич справедливо отмечает, что в средние века массовое "историческое сознание преимущественно формируется не учеными сочинениями, а легендами, преданиями,...эпосом, мифом,..жития-

ми святых".[6] Идеализированные судьбы почитаемых представителей княжеского рода, как средоточие действительных и вымышленных свойств, став своеобразной мифологией, безусловно, воздействовали на умы приверженных старине русичей. И, возможно, питали извечную русскую веру в благочестивого, доброго царя.

М.М.Пришвин в дневниковых записях 1938 г. задавался вопросом: "По жертве чувствуете вы жизнь или по деятелю? Мы, старые люди, привыкли складывать мнение по состраданию к жертве. Теперь нас просят сочувствовать деятелям и оттого непременно быть оптимистами"[7]. Наши предки оценивали жизнь по жертве. Древнерусская княжеская святость по-особому высвечивает тему исторической жертвенности, насилия в истории. Конечно, среди канонизированных правителей были и деятели, которых Л.Н.Гумилев назвал бы пассионариями, но все же, если сейчас обратиться к княжеской святости на Руси, перед нами открывается как бы вторая история, лишенная во многом победного грома, история страдания, самоотвержения, неудач, а подчас и сознательного отказа от суеты мирской жизни. Перед нашим мысленным взором возникают две дороги во времени. По одной, торной и ведомой многим, прошли триумфаторы, здесь господствовали целесообразность и успех. А вот эта - другая, не менее важная для понимания национальной культуры, проложена личностями иного склада, в судьбе которых созидание духовное часто преобладало над устремлениями политическими.

Страдание приближает властителя к простому человеку, делает князя определенным символом, столетиями утверждая особую русскую черту - жалость и сострадание к исторической жертве, подчас логически необъяснимую симпатию к неудачнику, ясное и простое восприятие истории в ее своеобразной бинарности, резкой противопоставленности добра и зла, праведности и греховности. При этом начало нравственное всегда персонифицировано, тогда как злодейство, за некоторыми исключениями, выступает в виде некоей "коллективной силы"/ часть населения какой-либо местности, заговорщики, представители иной веры, иноземные захватчики и т.д./. Язычниками убит Михаил Константинович Муромский, киевлянами Игорь Ольгович, заговорщиками - Андрей Боголюбский, Ярополк Изяславич, царевич Димитрий. От татар пострадали Георгий Всеволодович, Михаил Черниговский,

Василий Константинович Ростовский, Константин Всеволодович Ярославский, Роман Рязанский, Михаил Тверской и некоторые другие.

Показательно, что страсти ,которые претерпевает князь, способны затмить впоследствии его прежние прегрешения /например,разорение Андреем Боголюбским Киева/ и даже нелюбовь населения /вспомним, что тела Игоря Ольговича и Андрея Боголюбского брошены на поругание/. Это подтверждает мысль Ю.М.Лотмана о том, "что практически для общества существуют не все поступки индивида, а лишь те, которым в данной системе культур приписывается некоторое общественное значение. Таким путем общество, осмысляя поведение отдельной личности, упрощает и типизирует его в соответствии со своими социальными кодами"[8].

Произведения разных жанров, повествующие об этих князьях, как правило оттеняют момент нравственного выбора героя. Это может быть нежелание идти на Киев /Борис и Глеб/, отказ от междоусобиц /Василий Всеволодович Ярославский/, добровольный отказ от власти и богатства /Андрей Дмитриевич Вологодский/,нежелание поклониться идолам /Михаил Черниговский/ или стремление пострадать за "люди своя"/Михаил Тверской/.

Но есть и еще один момент, позволяющий говорить о психологической доступности рассматриваемых культов простому человеку. Почитаемые с разных времен князья и княгини входят не только в местные пантеоны, но подчас демонстрируют как бы семейно-родственный характер святости, что определяет особый психологический настрой в восприятии деяний определенных князей, их семейных ответвлений от генеалогического древа. Приведем примеры : святые братья Борис и Глеб, Василий Всеволодович и Константин Всеволодович Ярославские; Александр Невский и его старший брат Федор Ярославич. Отец и сыновья – Федор Ростиславич Черный с Давидом и Константином Ярославскими ; Константин Святославич с Михаилом и Федором Муромскими. Муж и жена – Михаил Тверской и Анна Кашинская, Петр и Февронья Муромские, Димитрий Донской и Ефросинья, Довмонт Псковский и Марфа. В ряде случаев почитаются три поколения князей – дед, отец и внук: Мстислав Великий /ум.в1132 г./, Ростислав /ум. в 1167 г./ и Мстислав Храбрый/ 1180 г./ или дед, мать и внук – Михаил Черниговский, Евфросинья Суздальская и Олег Брянский. Показательно, что в одном из поздних духовных стихов о Федоре, Давыде и Константине Ярославских,содержащем заговор

от "зельныя печали", как раз говорится о семейных невзгодах Ярославского князя.

Несмотря на то, что в духовных стихах подавляющее число героев берется не из отечественных святцев, а из "литургически данных великомучеников греческой церкви"[9], народная точка зрения на князя по-разному отражалась в древнерусских памятниках : в фольклорном характере изображения /княгиня Ольга, Петр и Феврония/, в описании сцен всеобщей скорби по поводу кончины князя, в антиисторических подменах, продиктованных возрастанием популярности конкретного князя /"Повесть о начале Москвы"/.

Княжеское землевладение, отраженное в летописании,[10] позволяет отчетливо представить как перемещения правителя /естественные и вынужденные/, так и неразрывно связывает деятельность князя с определенной местностью. Даже редкие князья-изгои, утратившие или оставившие свои владения, скитающиеся или заточенные /напр., Андрей Смоленский, Никола Святоша, Иоанн Андреевич Углицкий, заточенный во младенчестве или Андрей Заозерский/,связаны своей судьбой с какой-то областью Руси. Так обстоит дело и с почитаемыми князьями, которые остаются местночтимыми, и с другими, признанными небесными покровителями всей русской земли. Даже перенесение мощей /Михаила Черниговского - в Москву, Александра Невского - в Петербург/ или иноземное происхождение святого /Довмонт- литовец, Петр - татарин, Анна-Ингегерда - шведка/ не нарушает эту географическую связь. Если мы посмотрим на "карту древнерусской княжеской святости", то заметим города и княжества, давшие Руси множество святых князей или лишенные их вовсе, города, где почитаются только княгини или целые семьи. До известной степени это связано со значимостью того или иного центра, протяженностью его истории, степенью ее трагичности, областными культурно- историческими традициями, народными представлениями о характере местных правителей, условиями сложения центральных и местных культов.

Более всего имен почитаемых князей связано с Киевом, Киевской землей /более десяти/, это все князья и княгини домонгольской поры. Вдвое меньше имеют Муром и Ярославль. По четыре - Псков, Владимир и Москва. Три - Новгород, по два - Чернигов, Тверь, Ростов, Углич. И менее всего - Суздаль, Переяславль, Полоцк, Рязань, Нижний Новгород и Вологда. Заметно почти полное отсутствие почитания западных и юго-западных князей, отсутствие таковых в Москве

до канонизаций нового времени. Только святые княгини прославили Полоцк, Вязьму, Суздаль и Нижний Новгород /всего около полутора десятков почитаемых женщин княжеского рода/. Подавляющее большинство из них почитается как инокини, основательницы монастырей. Первой из русских княгинь, постригшихся после смерти мужа, стала Анна /Ингегерда/, жена Ярослава Мудрого. Г.П.Федотов в "Очерках русской религиозности" отмечает, что"в древней Руси безразлично относились к почитанию святых дев".[II] К ним можно отнести лишь ученую книжницу Евфросинью Полоцкую и Иулианию Ольшанскую /позднее почитание/. Но и среди женщин были свои страдалицы. Две княгини приняли мученическую смерть : тетка Довмонта Псковского Евпраксия была убита пасынком, а Иулиания Вяземская убита вместе с мужем похотливым Юрием Смоленским /"Сказание о князе Юрии Святославиче, князе Симеоне Мстиславиче и о княгине его Ульяне, иже мученически скончашася"/.

На конец XX в. около двух десятков древнерусских правителей имеют церковные службы. Из пятидесяти с лишним почитаемых князей и княгинь потомки Мономаха составляют подавляющее большинство /около двух десятков/. Конечно, мономаховичи - ветвь "самая обильная талантами"[I2]. Однако многие из них начинают почитаться именно с XV-XVI вв., когда на Москве особенно пекутся о своих истоках, мономаховом племени. Их противников - Ольговичей-много меньше. Возможно здесь сказалась репутация князей, призывавших на Русь степняков. Любопытно, что их почитание, да и почитание представителей других ветвей относится либо к древнейшему периоду/напр., Игорь Ольгович, убитый киевлянами/,либо к более позднему времени /напр., внук Михаила Черниговского Олег Брянский - 1903 г./. Большую группу из пулутора десятков имен составляют великие князья.

Титул князя - это его место в феодальной иерархии, это- власть и богатство. И хотя в 80-е годы XIII в. Яков Черноризец в послании к ростовскому князю Димитрию Борисовичу писал :"Имя бо велико не введет во царство небеснее..."[I3], борьба за верховное положение, за громкое имя и ранее, и потом принимала самые жестокие формы. Особенно мрачна в этом отношении борьба московских и тверских князей за ярлык на великое княжение. Она во многом определила моральный облик московских князей. Отметим, что младший сын Александра Невского Даниил Московский и его правнук Димитрий Дон-

ской канонизированы только в новейшее время /XVIII и XXвв./.Более мы не найдем почитаемых московских правителей /за исключением местночтимой жены Димитрия Донского Евфросинии/. Не в последнюю очередь это связано с кровавыми делами потомков Даниила /"Крове братии своей пити яко есть некоторым издавна обычай",- Андрей Курбский о московских князьях[14]/. Стараниями Георгия Даниловича, женатого на любимой сестре хана Узбека Кончаке /Агафье/, замучен в Орде Михаил Ярославич Тверской /1319 г./. В Орде же убиты его сыновья-тверские князья Димитрий Михайлович, отомстивший Георгию московскому за отца, Александр Михайлович вместе с малолетним сыном Федором. Интересно, что ранее Иван Данилович Калита, преследуя Александра Михайловича, скрывавшегося в Пскове, добился от митрополита Феогноста совершенно невероятного - наложения проклятия, отлучения от церкви и псковичей, и Александра. Потом это проклятие с псковичей снимут. Позднее на Руси анафеме /первая неделя Великого поста/, то есть изгнанию из общества верующих,будут предаваться только самозванцы /Отрепьев, Разин, Тимошка Анкудинов, Пугачев/ или раскольники, Мазепа, для которого Петр I выдумал даже "антиорден" Иуды. Таким образом, представители московской княжеской ветви приняли своеобразное "воздаяние" за неразборчивость в средствах, жестокость и хитрость в проведении политики по возвышению Москвы. Что же касается Александра Михайловича, то это фигура по-своему уникальная : тверской князь подвергался и анафеме и епархиальной канонизации в XV в.[15]

Историки летописания, констатируя "отсутствие памятников московской политической мысли до последней четверти XIV в."[16] в безмолвии летописцев видят показатель того, что "политика предков Димитрия Донского была мало популярна и ее трудно прославить"[17]. С этой же проблемой столкнулись в эпоху изменения отношения к княжеской святости создатели "Степенной книги". А ведь это период изощренных исторических манипуляций, тенденциозного освещения ряда событий и личностей. Вспомним хотя бы Шестую степень - переход власти из Киева во Владимир.[18]

Гордыня всегда признавалась церковью главной причиной греха, она препятствует покаянию. Поэтому прославляются именно смиренные или представляемые в поколениях таковыми правители. Власть, сила, господство над окружающими и смирение - часто ли способны ужиться эти свойства в одном человеке ? Древнерусская литература,

начиная с противопоставления Бориса и Глеба Святополку /тела мучеников источают благовония, тело их мучителя - "смрад злый"/, предлагает нам конкретные примеры различного ответа на этот вопрос, выстраивая череду как идеальных ,так и отвергаемых образов. Княжеские жития, летописные биографии и иные памятники дают большое число изображений князей-злодеев. Вот только ранние примеры. Гордыней обуяны Олег Гореславич, который "мечем крамолу коваше и стрелы по земле сеяше",и Святополк с Давыдом, ослепившие Василька Теребовльского, и рязанские Глеб с Константином, убившие в 1217 г. на пиру одного родного брата и пятерых двоюродных. Два последних злодея прямо сравниваются летописцем с Каином и Святополком. Подобно Святополку,они находят свой конец в нечистом месте,- бегут навсегда в половецкую землю. Такой же итог деяний другого князя-злодея : убийца святой Иулиании Вяземской Юрий Святославич Смоленский,по сообщениям московского летописания ХУ в., бежит в Орду.

Канонизация, как справедливо замечает Г.Федотов,-"устанавливаемый церковью выбор".[19] Действительно, не все безвинные и смиренные жертвы официально почитаются. В качестве примера исследователь приводит имена князей, известных нам по "Повести о разорении Рязани Батыем". Не канонизированы, например, и многочисленные жертвы двух упоминавшихся рязанских злодеев. Интересно, что памятники древнерусский письменности дают нам примеры изображений или прославлений князей, явно ориентированных на установление дальнейшего церковного почитания героя, которое,тем не менее,не было установлено. Это литература "невостребованной святости". Ярким примером такого произведения является летописная биография и посмертная похвала Владимира Васильковича, перекликающаяся по своей форме со знаменитым "Словом о законе и благодати" митрополита Иллариона. Волынский летописец прославлнет своего героя иначе, чем это сделал по отношению к Даниилу Галицкому другой мастер летописной биографии ХШ в. Создается образ смиренного страдальца. Повествонание завершается словами, выдающими конкретную цель сочинения : спустя несколько месяцев после кончины князя все видят чудо - его тело источает "аромат многоценный".[20]

Сейчас можно только предполагать, почему старания волынского книжника не увенчались успехом. Возможно, из-за того, что скоро юго-запад Руси попал под влияние католиков и язычников Лит-

вы, а через 80 лет после смерти Владимира Васильковича в Галиции был создан католический епископат. Важно, что это далеко не единственное произведение, форма которого определена недостигнутой целью. Вспомним хотя бы тверское житие Михаила Александровича, не причисленного к лику святых, "Слово похвальное инока Фомы" или Слово, произнесенное первым патриархом Иовом по случаю кончины Федора Иоанновича. Все эти произведения свидетельствуют о сходных устремлениях их создателей.

Можно отметить и факты обратного свойства. Так ряд исследователей считает, что местное, а не общерусское почитание Довмонта Псковского обусловлено отсутствием в псковских письменных источниках сведений о чудесах Довмонта, а, возможно, более летописной природой повестей о нем. Вспомним и то, что ранние списки"Повести о Петре и Февронии" связаны только с серединой XУI в., временем их канонизации, что сильно затрудняет изучение истории текста памятника.

В княжеском культе есть свое детство, юность, зрелость и старость, как в жизни человека или государства. Количественные сопоставления данных о святых князьях, принадлежащих к тому или иному столетию русской истории, и распределение их канонизаций по векам показывает, что наивысшие значения приходятся соответственно на XШ и XУШ вв. XШ в.- период утраты Русью независимости- дал особенно много святых князей и ,напротив, время национального самоутверждения после крушения татарского ига и падения Царьграда - малое их число. Количество князей XШ в., причисленных впоследствии к лику святых, в два - три раза превышает их число в XII и XIУ столетиях. Этот период принес также перемены в характер изображения человека и его деяний. Героика исторических повествований приобретает трагическое звучание, а подвиг защитника Руси окрашивается в тона страдальчества. Затем идет стремительное снижение числа святых правителей. Вообще же из всех князей и княгинь X-сер.XШ вв. ныне почитается около 6 %. Трагические периоды дают не только больше всего небесных покровителей Руси из княжеского рода, но и вызывают усиленное обращение к их памяти и заступничеству. Подтверждают это и события нынешнего атеистического столетия : в тяжелейшие месяцы Отечественной вой-

ны власть "воскрешает" для официальной пропаганды имена святых князей-воинов, утверждает орден, носящий имя одного из них /1942 г./

Постепенно нарастая, княжеская канонизация достигает наивысшей своей точки в XVI в., а затем происходит заметное её снижение до того незначительного уровня, на котором она и находятся последние четыре века / две- три канонизации в сто лет/.

В XVI в. наряду с централизацией государственной, происходит не только количественный рост почитания князей, но и своеобразная централизация культов. Тут просматривается определенная тенденция формирования общерусского пантеона : при переводе "в ранг общецерковных...явное предпочтение отдавалось святым из епископов, монахов и юродивых, а не из удельных князей".[21] Канонизированы только Александр Невский и Михаил Тверской /1547 и 1549 гг./. Общее же число удельных местночтимых князей велико. Можно сказать, что история Руси, представляемая по святым князьям, приближена к простому человеку, к месту его проживания и децентрализована. Эту ситуацию XVI в. эмоционально охарактеризовал Н.М.Никольский : "Удельные князья,как и следовало ожидать, были лишены не только земных, но и небесных престолов".[22] Действительно, при Иване IV идеалы все больше превращаются в интересы, собирание подвижников /до его царствования всей церковью почиталось лишь 22 святых/ подчиняется логике собирания земель вокруг Москвы. Даже мученичество воспринимается Иваном как обязанность служения царю.[23] При этом воспоминания о святых князьях в публицистике соотнесены с трагедией представителей знатных родов или имеют мстительный характер в зависимости от позиции автора. Вот лишь два противоположных примера : "По роду влекоми от великого Владимера, от сродницы великого князя Михаила Черниговского, еже убиен от безбожного Батыя...но и те сродницы его, кровию венчавшеяся, преложени суть, пострадавшия неповинне, к пострадавшему за Христа и представлени мученик к мученику",- так писал о жертвах царя Ивана Андрей Курбский в "Истории о Великом князе Московском".[24] "И князь Федор Ростиславич, прародитель ваш в Смоленске на Пасху колики крови пролиял есть. И во святых причитаются",-[25] это уже первое послание Ивана Андрею Курбскому. Обращает на себя внимание и тот факт, что из огромного числа пострадавших князей, представлявших древния роды, никто в последствии к лику святых причислен

не был. Из жертв этой эпохи канонизирован только митрополит Филипп.

С течением времени происходит утрата прежних представлений о князе, его роли в обществе. По меткому замечанию И.Е.Забелина, "..тип древнего князя, переходя в своем развитии из фазы в фазу, к концу пути вовсе разложился, угас, оставив по себе одно имя как археологическую редкость и достопамятность".[26] Князья, как и дворяне, станут служить московскому государю. На смену рассуждениям о пределах княжеской власти придет идея верного служения.

"Народ отвык в нас видеть древнюю отрасль
Воинственных властителей своих
Уже давно лишились мы уделов,
Давно царям подручниками служим",-говорит князь

Воротынский князю Шуйскому в пушкинской трагедии "Борис Годунов".[27]

Таким образом, ХУI в. - период, когда особенно культивируется государственная и религиозная исключительность, оказывается временем, с одной стороны, наибольшего пополнения пантеона за счет местночтимых древних князей, а с другой,- угасания княжеской святости, связанного с сакрализацией царской власти, с тем, что Г.Федотов считал перенесением на Русь "греческого идеала власти".[28]

Когда Г.Федотов отмечает недостаточную четкость границы "между святыми и не святыми" князьями "при возглашении вечной памяти"[29] усопшим, он опирается как раз на поздние факты ХУI-ХУП вв. Не вызывает сомнений утверждение исследователя, что княжеский культ возникает из "национального почитания предков"[30]. Но, начиная с ХУI в., есть и другие примеры подобного неразличения, свидетельствующие именно об угасании культа, его сильнейшей государственной окрашенности. "Степенная книга" ориентирована на показ всех правителей как святых, в росписях Архангельского собора Кремля все князья изображаются с нимбами. В еще более поздних росписях Грановитой палаты мы видим тоже самое /с нимбом представлено даже изображение Ивана Грозного, а без нимбов - только первые князья-язычники/. В этом отношении появление в начале ХУП в. самозванцев, предававшихся анафеме, как бы способствует дальнейшей сакрализации истинной власти.

С пресечением Рюрикова племени постепенно утверждаются иные представления о правителе, его служении, характере возможной жертвы, страдальчества "за люди своя". Он уже не может пострадать за веру, не может потерпеть от неправедного сюзере-

на или феодала соперника, не может даже проявить себя в битве как воин, ибо давно уже изменился идеал правителя. Неизменной угрозой осталась лишь вероятность политических заговоров. Наступает эпоха "благолепного обновления", время правителей честолюбцев, использовавших древнерусские княжеские культы в новой системе координат. Ярчайший тому пример – перенесение Петром мощей Александра Невского и предание почитанию святого воина особого официально-державного смысла, далекого от благодарной памяти народа о "спокойных" князьях удельного периода, приносивших в свои земли мир и тишину.

В заключение отметим, что комплексное исследование древнерусской княжеской святости включает в себя и собственно историко-литературный аспект. Ведь древние тексты выступают не только в качестве источника сведений при рассмотрении сложных проблем истории канонизации /напр., смоленская похвала Ростиславу Мстиславичу/. Принципы изображения человека, внимание древнерусского книжника к тому или иному жанру и, наконец, своеобразие местных литературных школ и традиций – вот некоторые из вопросов, имеющих непосредственное отношение к рассмотренному многоплановому явлению русской культуры. Дает оно и материал для своеобразных микроисторий : положительного /идеального/ героя, художественных коллизий или жанровых форм, сориентированных на отражение конкретного типа героя, проходящего через все русское средневековье.

Примечания

1. Смирнов Лев. Империя культуры. О творчестве Г.П.Федотова // Наше наследие. 1991, № 3, с. 89.
2. Федотов Г. Святые Древней Руси. М.,1990,с.91.
3. Там же ,с.103.
4. Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации /XI-XVIвв./.М., 1986.
5. Жак Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. М.,1992,с.182.
6. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984, с. 129.
7. Пришвин М.М. Из дневников 1931-1952гг. //Наше наследие,1990, №2, с.69.

8. Лотман Ю.М. В школе поэтического слова. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М., 1988, с. 160.
9. Федотов Г. Стихи духовные / Русская народная вера по духовным стихам/. М., 1991, с.99.
10. См.: Рапов О.М. Княжеские владения на Руси в X - первой половине XIII в. М., 1977.
11. Федотов Г.П. Религия, государство, мораль.//Вестник Российской академии наук. 1992, № 4, с.125.
12. Ключевский В.О. Сочинения в восьми томах. Т.I, с.187. М.,1956.
13. Памятники литературы Древней Руси. XIII век.М.,1981,с.462
14. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. М.,1986,с.92.
15. См.: Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации; исследователь указывает на вторую пол.XV в. как время епархиальной канонизации Александра Михайловича.,с.194.
16. Лурье Я.С. Общерусские летописи XIV-XV вв. Л.,1976,с.65.
17. Там же.
18. См. об этом : Альшиц Д.Н. Начало самодержавия в России. Л., 1988,с.87.
19. Федотов Г. Святые Древней Руси, с.85.
20. Памятники литературы Древней Руси. XIII век.М.,1981, с.414.
21. Русское православие: вехи истории.М.,1989, с.114.
22. Никольский Н.М. История русской церкви.М.,1985,с.106.
23. См. об этом : Каравашкин А.В. Мораль опричников.Проблема насилия в эпоху Ивана Грозного. // Человек.1995,№4, с.164.
24. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века, с.330.
25. Там же, с.34.
26. Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. Книга первая. Государев двор, или дворец. М.,1990, с.47.
27. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том V. М.; Л.,1949, с.223.
28. Федотов Г. Святые Древней Руси.,с.91.
29. Там же, с.107.
30. Там же, с.107.

А.М.Ранчин

Князь - страстотерпец - святой: Семантический архетип литературных памятников о князьях Вячеславе-Вацлаве и Борисе и Глебе

Сопоставление житийных произведений о чешском князе Вячеславе-Вацлаве с агиографическими текстами, посвященными русским князьям Борису и Глебу, проводилось неоднократно[I]. Основанием для такого сравнения было упоминание в "Сказании о Борисе и Глебе" о том, что Борис "помышляшеть же мучение и страсть /.../ святаго Вячеслава, подобно же сему бывъшу убиению /.../" /4; 284/[2]. Кроме того, как установил Н.Ингхэм, в описании чудес Бориса и Глеба с узниками в темнице /"Сказание о чудесах Романа и Давыда", "Чтение о Борисе и Глебе" Нестора/ отразилось влияние вацлавских текстов; причем это описание ближе не к славянскому житию Вячеслава с чудесами /так называемой "Легенде Никольского"/, а к латинским памятникам: "Crescente fide " и так называемой легенде Кристиана, что заставляет предположить существование на Руси /или еще в Чехии/ не дошедших до нас славянских житий Вячеслава, близких к латинским /5/.

Близость древнечешских и древнерусских произведений не случайна. По характеристике С.Матхаузеровой, "они /жития Вячеслава, его бабки Людмилы, Бориса и Глеба. - А.Р./ моделировали ситуацию зарождения раннефеодальных славянских государств, и это, кроме собственно культовых функций, обусловило особенное значение прославления мучеников. Легенда о злодее Болеславе и мученике Вячеславе была распространена на Руси, потому что выполняла важную нравственную функцию" /6; 46/.

Б.Н.Флоря в результате развернутого сопоставления житий Вячеслава и "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе пришел к выводу, что серьезных следов воздействия чешских произведений в русских текстах нет /в борисоглебских памятниках отсутствует аскетическая трактовка князя - "Сказание" или аскетизм князя обрисован без стилевых совпадений с чешскими памятниками; отсутствует мотив борьбы с язычеством; наконец, в легендах о Вячеславе нет следов той политической проблематики, которая характерна для

борисоглебского цикла/ /7; 84, 87/[3].

Выводы Б.Н.Флори были довольно убедительно опровергнуты Н.Ингхэмом. Американский исследователь указал, что Б.Н.Флоря при сопоставлении с русскими житиями неоправданно ограничился почти исключительно "Легендой Никольского" /вторым славянским житием Вячеслава/, в то время как "Востоковская легенда"/первое славянское житие Вячеслава/ не содержит сильного аскетического элемента. Главное же, по мнению Н.Ингхэма, в славянских житиях Вячеслава и Бориса и Глеба сходны нарративная схема, "сюжет" /plot / /9; 36-39/. Так, в чешских и русских памятниках совпадают такие эпизоды, как: тайное совещание брата-убийцы с приближенными, лицемерие и обман, с помощью которых убийца завлекает святого в место предполагаемого нападения, предупреждение святого о заговоре, которым тот пренебрегает, место убиения, далекое от территории, подвластной святому, убийство, совершаемое утром, после ночных молитв страстотерпца. Они не являются, в отличие от многих других общих элементов вацлавских и борисоглебских житий, отражением архетипа - евангельского рассказа о тайной вечере и крестной смерти Христа. "Показательно, что, выстроенные в единую модель /pattern /, нарративную схему, они уникальны /.../. Если даже поразительная похожесть судеб Вячеслава и русских князей - не более, чем совпадение, - что очень маловероятно, - эта похожесть была очевидной для киевских книжников, которые обратились к истории Вячеслава как к прецеденту" /9; 38/. Отсутствие прямых, дословных текстуальных совпадений, с точки зрения Н.Ингхэма, еще не свидетельствует о невозможности влияния древнечешских произведений на русские жития.

Строго говоря, утверждения Н.Ингхэма, требуют некоторой корректировки: совпадающие эпизоды в чешских и русских житиях, теоретически, могли возникнуть независимо. Идентична прежде всего стоящая за всеми вацлавскими и борисоглебскими памятниками "ментальная схема" /см. об этом ниже/. Тем не менее, воздействие чешской агиографии на русские жития и глубокое внутреннее родство этих памятников бесспорны.

Слово "воздействие", однако, не вполне подходит к этому контексту, как указал Н.Ингхэм: " Привычные выражения "заимствование", "влияние" и "подражание" неточны, когда употребляются при описании распространения культурных феноменов того времени

в пространстве, ныне разделенном национальными границами"/9;32/. Ингхэм опирался на соображения Р.Пиккио, согласно которому термин "влияние" не в состоянии отделить "общие, экстратекстуальные парадигматические инварианты от конкретных, контекстуально обусловленных компонентов литературного высказывания / performance /". /10; 631/. Вместо терминов "заимствование" /borrowing/

и "подражание" /imitation / Н.Ингхэм предложил - "преемственность"/continuity /.

По моему мнению, один из продуктивных подходов к изучению агиографических произведений заключается в восстановлении их семантического архетипа, то есть заложенной в них "ментальной парадигмы", "характера", "образа" святости, мотивов прославления и канонизации. Такой подход особенно существен, поскольку изучение средневековой /в частности, древнерусской/ словесности с точки зрения жанра как собственно категории поэтики связано с большими трудностями[4].

Семантический архетип житий Вячеслава и Бориса и Глеба может быть кратко определен как повествование о правителе - "праведном и невинном страдальце", воплощающем идеал христианского непротивления, добровольно принимающем смерть не за исповедание веры, но в подражание страданиям Христа /9; 39/. Утверждение Г.П.Федотова о Борисе и Глебе как выразителях особого типа чисто русской святости[5], повторенное иеромонахом Иоанном/Кологривовым/ /19; 21-27/ /на эту характеристику опирается и В.Н.Топоров в своей работе, посвященной Борису и Глебу и русской святости /20/ / в свете последних западных славистических работ представляется неверным. Как показал Н.Ингхэм, правитель-мученик - явление не только не исключительно русское, но и не исключительно славянское; этот тип святого встречается и на германском Западе /21/.

Возможно, и сами Борис и Глеб были известны на Западе: по интересному наблюдению Г.Кругового, борисоглебские сказания отразились во французском романе "Le Queste del Saint Graal"

из цикла о короле Артуре и перешли из него в роман Томаса Мэлори "Смерть Артура" /история рыцаря Bohoris'a/Bors'a /22/. Г.Круговой предполагает возможное чешское посредничество в проникновении житий Бориса и Глеба на

Запад[6]; в Западной Европе сказания о Борисе и Глебе могли вызвать особый интерес у еретиков замка Монтефорте, в извращенной форме исповедовавших добровольное приятие смерти /22; 368/.

Соответственно, реконструкция семантического архетипа вацлавских и борисоглебских житий, предложенная автором этой статьи, отчасти, может быть применена и к другим текстам. Ограничение ряда сопоставляемых текстов лишь чешскими и русскими памятниками носит достаточно условный характер.

В исследованиях, посвященных борисоглебскому циклу, неоднократно поднимался вопрос о характере соотношения княжеского сана и святости братьев[7]/I7/. Г.П.Федотову принадлежит тонкое наблюдение о том, что княжеская святость исчезает на Руси пропорционально возрастанию автократического начала власти. В первые века русской истории несколько князей /в частности, за их служение Русской земле/, как защитники и "собиратели", были причислены к лику святых. С усилением самодержавия из князей московского периода не был канонизирован никто. Наблюдения Г.П.Федотова могут быть дополнены. Если в домонгольский период только несколько князей были канонизированы не как мученики за веру, а как невинно убиенные /"страстотерпцы"/, то в московское время мы встречаем святых-не-князей - безвинно убиенных /монах Адриан Пошехонский/ и до срока умерших /умерших неестественной смертью и в этом отношении близких к страстотерпцам/, - утонувших в бурю /крестьяне Иоанн и Логгин Яренские/ или погибших во время грозы /крестьянин, отрок Артемий Веркольский/[7] и в то же время не находим святых-страстотерпцев-князей.

Г.П.Федотов объяснял исчезновение княжеского типа святости тем, что князь канонизировался за общественное служение земле, а нарождающееся самодержавие утверждало самоценность сана государя[8]. Это суждение может быть развито. В Московской Руси начинал сакрализоваться сан правителя, становящегося как бы "наместником Бога" и самовластно узурпирующего права церковного иерарха[9]; святость же по существу своему имеет личностный характер.

Более сложный вопрос: почему до московского периода не было святых /не монахов/ вне княжеского рода?[I0] Для начала можно предположить, что признание святости страстотерпца в ранние периоды русской истории как-то связывалось с его княжеским саном,

хотя особой сакрализации сана, как в Московской Руси примерно со второй половины ХУв., не было[11]. В последующее время подвиг страстотерпца теряет прикрепленность к фигуре князя, и становится возможным прославление святых мучеников некняжеского достоинства, то есть почитается уже только сам святой как личность[12].

В славянском житии Вячеслава /"Востоковской легенде"/ содержится описание обряда пострижин Вячеслава. Ритуал пострижин-языческий, но в "Востоковской легенде" он христианизирован: "Бе же князь велик славою, в Чехах живыи именем Воротислав и жена его Дорогомир. Родиста же сына первенца и, яко крестиста и, нарекоша имя ему Вячеслав. И възрасте отрок, яко бы уяти ему волос, и призва Воротислав князь епископа етера с всем клиросом. И певшим литургию в церкви святыя Мария, и взем отрока, постави на степени пред олтарем и благослови и се рек: "Господь Иисус Христос благослови отроча се благословением, им же благословил еси вся праведники твоя". И постригоша князи ини.

Тем же, мним, яко убо благословением епископа но молитвами благоверными нача отрок рости, благодатию божиею храним" /I; 36/.

В новом, христианском сознании княжеские пострижины приобрели характер церковного обряда, как бы предваряющего вокняжение, начало "земного" служения Богу. Обряд пострижин, безусловно, ассоциировался с ветхозаветным помазанием царя и как бы включал в себя будущую интронизацию. /Характерно, что о самом вокняжении Вячеслава по смерти его отца в "Востоковской легенде" лишь кратко сообщается/[13]. Воспринимаемая составителем жития как более важная процедура, пострижины как бы означали вступление ставшего "взрослым" князя в "семью" князей", в княжеское братство[14].

Сходный религиозный характер, возможно, имели пострижины и на Руси[15] /упоминания о пострижинах князей-отроков в летописях относятся лишь к XII и началу XIII в., но они, бесспорно, совершались и в более раннее время; сведения об этом не фиксировались летописцем, вероятно, именно из-за распространенности обряда/.

В анализе семантического наполнения образа князя в древнечешском и древнерусском культурном сознании многое открывает сопоставление Вячеслава и Владимира Святого. Эта параллель на-

15т- 1529

прашивается сама собою: правительница /и по некоторым сведениям крестительница Чехии/, святая мученица Людмила была бабкою св.Вячеслава, поддерживавшего и распространявшего христианство и боровшегося с язычеством; сходным образом, бабкою св.Владимира, крестителя Руси, была первая русская христианка из княжеского рода, Ольга. "/.../ Исторический параллелизм между парой русских святых правителей, бабушки и внука, и чешской парой /.../ поразителен", - заметил Р.О.Якобсон /36; 52/. Он предположил, что в похвале княгине Ольге в "Повести временных лет" под 969 г. читается цитата из латинской гомилии "Homelia in festo sancte Ludmile" или ее церковнославянского прототипа /36; 52-53/; /37/; /Ср./38; 332/. По его гипотезе, составитель первой редакции "Повести временных лет", Нестор /обыкновенно отождествляемый с автором "Чтения о Борисе и Глебе"/ обращался и к несохранившемуся славянскому, чешскому тексту "Привилегия моравской церкви". Существование этого гипотетического чешского памятника в таком виде, как его реконструирует Р.О.Якобсон, разделяется не всеми учеными /критику этой позиции предложил О.Кралик /39/, /40/, но сами по себе обнаруженные Р.О.Якобсоном параллели довольно убедительны.

Если произведения, посвященные св.Людмиле, отразились в похвале св.Ольге в "Повести временных лет", то реминисценций из вацлавских житий мы вправе ожидать в рассказах летописи о св.Владимире. Блок известий об Ольге и Владимире в основе своей /наиболее значительная позднейшая вставка - Корсунская легенда/ восходит, по А.А.Шахматову, к предполагаемому им Древнейшему своду, составленному около 1037 г./41/. Д.С.Лихачев выступил с идеей, что произведение, называемое А.А.Шахматовым Древнейшим сводом, посвящено преимущественно приготовлению к принятию христианства и крещению Руси; Д.С.Лихачев обозначил этот текст как "Сказание о распространении христианства на Руси" /42/, /43/.

Исходя из гипотезы о Древнейшем своде" - "Сказании о распространении христианства...", тем более следует ожидать каких-то цитат из вацлавских житий в рассказах о Владимире Святом, если цитата из текста, связанного с Людмилой, встречается в летописном некрологе св.Ольги. Чехия и Русь были культурно и политически близкими государствами при Владимире; как полагал,

в частности, А.В.Флоровский, опираясь на мнение Е.Е.Голубинского, у Владимира были две жены - "чехини", христианки, и, возможно, именно они убедили русского князя принять новую веру /44; 42/.

Отсутствие в древнерусских текстах сопоставления русских князей - Ольги и Владимира - с чешскими - Людмилой и Вячеславом может объясняться тем, что эта параллель была вытеснена в сознании древнерусских книжников другой, значимой в борьбе и соревновании с Византией за равное "христианское достоинство"[16]: Ольга и Владимир - свв. императрица Елена и ее сын император Константин Великий /"Слово о законе и благодати" митрополита Илариона, "Память и похвала князю Владимиру" Иакова мниха", "Повесть временных лет"/.

Следы влияния вацлавских житий на летописный рассказ о св. Владимире предположил Н.К.Никольский;в летописной статье 996 г. слова о Владимире "И живяше Володимир по устроенью отьню и дедню" он истолковал как цитату из вацлавских славянских житий, в которых также встречается слово "устроение" /47; 90-91/. Вряд ли это так, - скорее здесь не более, чем совпадение слов[16а]. Тем не менее, рассказ о Владимире под 996 г. обнаруживает другие явные параллели с вторым славянским житием Вячеслава /"Легендой Никольского"/, хотя назвать их бесспорными заимствованиями было бы, возможно, слишком смело.

"Живяше же Володимер в страсе Божьи. И умножиша ся зело разбоеве, и реша епископи Володимеру: "Се умножишася разбоиници; почто не казниши их?" Он же рече им: "Боюся греха". Они же реша ему: "Ты поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милованье. Достоить ти казнити разбоиника, не со испытом"/4; 140, 142/.

А.В.Карташев /48; 128-129/ и А.Власто /49; 266/ видели в отказе Владимира казнить разбойников свидетельство особого христианского милосердия и любви к ближнему. Между тем этот рассказ о Владимире перекликается с рассказом "Легенды Никольского" о Вячеславе, который "и людем себе порученым противу съгрешению казнити стыдяшеся, аще ли достойнаго закона лютость не твори, люби греха в том блюдешеся. Но се размышление не долго на полы пределы размыслив, тако путь прав мудро восхитив, да сего Земьски

творити не опустился бы любо ли онаго к небесным ради простираяся от себе, нерщевати на будущая не ужаснулся бы"/I; 73-74/.

Таким образом, Вячеслав и Владимир сближены не только как миссионеры, но и как правители, принимающие на себя тяжелое бремя земного служения /"Друг дружия бремена понесеть"/I; 75/; ср. Матф., 7; I; Гал.,6; 2, 5/. Если в следовании Христову завету любви к ближнему князья все же ограничены земным законом, предписывающим карать разбойников, то в помощи ближнему, обязанности напоить и накормить его они очевидно уподобляются Христу.

Всякому приходящему к нему помогает Вячеслав. Он заботится и о людях, и о церкви, приготовляя вино и просфоры для причастия. Владимир, приказывающий развозить по Киеву хлеба, мясо, рыбу и меды для народа, напоминает о Христе, накормившем народ хлебами и рыбами. Пиры, устраиваемые Владимиром, имели, может быть, религиозный смысл, генетически восходящий к языческим русским и скандинавским обрядам; религиозный характер пиров ощущался летописцем, выделившим их как особенное деяние Владимира-христианина; с христианской точки зрения, пиры Владимира как бы восходят к Тайной вечере /князь на пиру как бы символизирует Христа/[17] и к трапезе любви первых христиан - агапе; на пиру преодолевается дистанция между князем и подданными.

Особое значение раздаяния еды и питья еще более отчетливо выступает в "Повести об убиении Андрея Боголюбского"/Ипатьевская летопись" под II74 г./, в описании, восходящем к летописной статье 996 г. о Владимире /53; 326, 328/.

Религиозный ореол праздников Владимира выделен в "Памяти и похвале князю Владимиру" Иакова мниха[18]: "И празднование светло праздникы господьскыя, три трапезы поставляше: первую митрополиту с епископи и с черноризце и с попы, вторую нищим и убогим, третьюю собе и бояром своим, подобяся царем святым блаженыи князь Вълодимир пророку Давыду, царю Езекею, и треблаженому Иосею, и великому Костянтину, иже избраша и изволиша Божии закон боле всего и послужиша Богу всим сердцем и получиша милость Божию и наследиша раи и прияша царство небесное и почиша с всими съвятыми, угожьшими Богу. Тако же блаженыи князь Володимир послужив Богу всим сердцем и всею душею"/55; 70/.

Параллели с другими властителями-святыми следуют как бы непосредственно из упоминания о пирах Владимира. Такой странный

переход, возможно, объясняется не только неискусностью составителя "памяти и похвалы". Параллель с ветхозаветными царями как бы рождает сопоставление: завет с русской землей, божественная забота о Руси подобны завету, заключаемому Богом с еврейским народом и его царями; но Русь - участница не Ветхого, а Нового, благодатного завета[19]. Киевские пиры Владимира, по-видимому, ассоциировались в ветхозаветными празднествами, трапезами, но христиански переосмысленными[20].

В культурной парадигме, восстанавливаемой по вацлавским и борисоглебским житиям и близким к ним повестям об убиении князя, поступки истинного князя воспринимались как "кенотическое" подражание Христу, увенчанное, как наградою, мученическим венцом /"Легенда Никольского" и, в меньшей мере, "Востоковская легенда", "Чтение о Борисе и Глебе", "Повесть об убиении Андрея Боголюбского"/. В случае святого Владимира мученический венец достался не ему /хотя в "Памяти и похвале..." Иакова мниха упомянут венец, полученный Владимиром от Бога, а сам князь назван "агнцем"/, а его сыновьям - Борису и Глебу. Но в древнерусских произведениях образ Владимира как бы сливался с образами его сыновей[21], - так что Владимир прославлялся не только как креститель Руси, но и как отец святых мучеников: "Радуися, Володимире, примыи венець от вседержителя Бога /.../ Радуися, честное древо самого рая, иже воздрасти нам святеи леторасль святую мученику Бориса и Глеба, от нею женыне сынови рустии насыщаются, приемлюще недугом ицеление" /краткая проложная редакция жития св.Владимира /54; I5/.

И в текстах "владимировского" цикла, и в житиях Вячеслава и Бориса и Глеба в основе поступков святого князя лежит кенотическое самоумаление князя, смиренное и любовное служение Богу и ближнему: Вячеслав и Владимир привечают ближних и питают их, Борис и Глеб, не желая пролить крови подданных брата Святополка и своих подданных, не сопротивляются убийству. Самоумаление князя проявляется в преодолении черт, свойственных самому княжескому сану - привязанности к мирскому богатству, гордости, жажды мести /ср. Вячеслав, особенно в "Легенде Никольского", Борис и Глеб, а также Андрей Боголюбский, Давыд Смоленский[22], Владимир Василькович Волынский/[23].

Уподобление княжеского служения земной жизни Христа поддерживалось представлением о князе как о носителе родового начала, предстательствующего за своих предков и потомков и за всю землю - "отчину и дедину" /ср./56/ /. Не случаен сквозной мотив "рода праведных" в борисоглебских житиях /"Сказание о Борисе и Глебе"/[24]. Князь /герм.* kuningos / - "родовой вождь", исторически - вождь и жрец одновременно[25], он "глава" "тела" - Русской земли. Семантика образа князя как носителя родового начала поддерживается /в памятниках о князе Владимире/ сравнениями с библейскими царями, воспринимавшимися в Ветхом завете как представителями того или иного рода.

Показательны строки о св.Ольге, первой русской княгине-христианке в "Повести временных лет" под 955 г.: "и поучи ю патреарх о вере, и рече ей: "Благословена ты в женах руских, яко возлюби свет, а тьму остави. Благословити тя хотять сынове рустии и в последний род внук твоих"" /4; 74/. Русская княгиня Ольга, фактически не первая христианка на Руси, но первая - княгиня-христианка, прославляется особенно, потому что в ее лице как бы вся русская земля знакомится с светом новой веры /ср. в летописном некрологе: "Радуися, руское познанье к Богу, начаток примиренью быхом"" /4; 82/. Сходным образом выражено и прославление Владимира в "Памяти и похвале..." Иакова мниха: "И вси людие Рускыя земли познаша Бога тобою, божественыи княже Володимере" /55; 68/.

Отношение к князю как к фигуре, "олицетворяющей", воплощающей в себе всю полноту рода и страны /потому и полученная им благодать как бы снисходит и на его потомков и подданных/ прослеживается[26] и в вацлавском культе в Чехии /ср. подробнее в/61. 187-231/.

Таким образом, князь предстает в чешской и русской агиографии древнейшего периода исполнителем особого христианского подвига, мирского служения Богу[27]/характерно, что пострижины Вячеслава осмыслены составителем "ВЛ" как аналог монашеского пострига/. Монашеская жизнь почиталась более богоугодной /и потенциально "более святой"/, чем жизнь в миру; подобно тому, и благочестивый князь скорее, нежели мирянин, мог быть причислен к лику святых. Не случайно, в первые века христианства на Руси

неизвестны /за исключением собстзенно мучеников за веру, как отец и сын варяги/ не только миряне-страстотерпцы, но и вообще местные святые-миряне. /В греческой церкви существовал "тип" святого, удостоившегося канонизации за богоугодную жизнь в миру/.

Особое значение образа князя-святого проявляется в том, что в древнечешских и древнерусских агиографических памятниках ему постоянно "ищутся" архетипы-соответствия в священной истории[28], "подбираются" хронологи христологические мотивы и символы. История убиения Бориса и Глеба обладала богатыми возможностями для подобного рода уподоблений, так как целый ряд библейских изречений /о любви к братьям/ обретал в борисоглебских житиях прямой, а не "расширительный" смысл. Борис, Глеб, Святополк и Ярослав были действительно братьями. Отношения: Борис - Глеб - их отец Владимир находили разительное соответствие с отношениями Христа и его небесного отца. /В борисоглебских текстах, как и в вацлавских, была реализована архетипическая схема убиения Авеля Каином/. Такие - не метафорические, а непосредственные совпадения борисоглебских памятников с библейскими архетипами, возможно, отчасти, объясняли включение рассказов о святых братьях в Паремию, вместе с ветхозаветными текстами. Жития Бориса и Глеба, до некоторой степени, становились не отражениями библейского архетипа, а текстами "одного уровня" с историческими книгами Ветхого завета[29].

Сопоставление вацлавских житий с произведениями о князе Владимире позволяет приблизительно реконструировать семантику фигуры князя как <u>правителя</u>. Сравнение житий чешского князя и русских братьев с древнерусскими произведениями, условно обозначаемыми как "повести о княжеских преступлениях"[30]/"Повесть об убиении Игоря Ольговича", "Повесть об убиении Андрея Боголюбского"[31], "Рассказ о преступлении рязанских князей"/, раскрывает смысл образа князя-страстотерпца. Мотив искупления грехов, омытых кровью убитого или претерпевшего страдания князя, присутствует во всех текстах[32]. В вацлавских и борисоглебских памятниках, а также в "Рассказе о преступлении рязанских князей"[33] он очевиден; в "Повести об ослеплении Василька Теребовльского" не

столь явен /слова князя о кровавой сорочке, в которой он хотел бы предстать перед Богом/[34]. Мотив непротивления, не-бегства от грозящей смерти присутствует в вацлавских житиях - "Легенде Никольского", "Crescente fide", легендах Кристиана, Гумпольта и Лаврентия[35]/за исключением "Востоковской легенды", в которой Вячеслав не знает о готовящемся убийстве и сопротивляется брату/, борисоглебских /смерть Бориса/ и "Повести об убиении Андрея Боголюбского" /князь Андрей знает о заговоре, но не предпринимает мер против врагов[36]/.

Но сюжетный мотив непротивления и добровольной смерти не был обязательным для "повестей о княжеских преступлениях", в героях которых летописцы видели "потенциальных" святых: в "Рассказе о преступлении рязанских князей" и в истории убиения Глеба этого мотива нет. Факультативны и мотивы любви к убийцам и всепрощения и юности князя-жертвы. Общее и для собственно житий князей-страстотерпцев, и для "повестей о княжеских преступлениях" основание для прославления князя как святого заключается в неожиданном и вероломном убиении князя, как правило, его родственниками или приближенными. Вероломное убиение невинного князя в некоторых текстах, как в "Рассказе о преступлении рязанских князей, - это вообще единственное основание для отношения к князю как к "потенциальному" святому.

В вацлавской и борисоглебской агиографии в наиболее полном и разработанном виде воплощена схема "повести о невинном убиении князя", общая для житий князей-страстотерпцев и "повестей о княжеских преступлениях". Совпадающие элементы "сюжета" произведений о Вячеславе и Борисе и Глебе - совещание князя-врага с приближенными, злыми советниками - нападение убийц на князя на чужой для него территории - гибель князя на рассвете, в которых Н.Ингхэм видел вероятные вкрапления фрагментов вацлавских текстов в борисоглебские, восходят к архетипической схеме "вероломного убийства" и вполне могли бы зародиться в чешских и русских произведениях самостоятельно /ср. сходную "матрицу" в фольклоре[37]/. В архетипе чешских и русских произведений об убиении князей заложена поэтика контраста и полной смены знаков /а также установления новых, противоположных отношений между знаками и означаемыми/ в процессе развертывания текста. Друг, подданный, брат

оказываются злейшими врагами, их любовь - лицемерием; место радости и мира - сценой кровавого преступления. Убийство происходит на рассвете, мрак на земле рассеивается, но в первых утренних лучах угасает святой[38], душа его /свет/ восходит к Богу, а над упавшим телом загорается свеча или лампада. В полном виде почти все эти мотивы содержатся только в житиях Вячеслава, но наиболее искусно некоторые из них "разыграны" в "Сказании о Борисе и Глебе". Борис и Глеб погибают в пустынных местах, на пути к Киеву, городу-центру Русской земли[39], в котором вступил на престол лже-брат и лже-князь Святополк. Движению, пути, который проходят святые /и в прямом, и в переносном смысле слова: в пути они, особенно Борис, приготовляются к смерти/ соответствует неподвижность, "скованность" Святополка. Борис и Глеб отдалены друг от друга /Святополк - между ними/, но "в центре" над ними - Бог и их отец Владимир, "через которых" святые и обращают друг к другу свои речи. Совершается злодейство, и приходит возмездие: теперь Святополк в движении, но не спокойном и медленном, как святые. Он бежит из Киева, "никем не гоним" и умирает "в пустыне межю Чехы и Ляхы"/4; 296/[40]. Победитель Святополка и брат Бориса и Глеба Ярослав Мудрый вступает на золотой киевский престол. Тела Бориса и Глеба переносят в вышгородскую церковь св.Василия /Василий - христианское имя их отца/. Знаки и вещи приходят в соответствие друг другу. Status quo восстанавливается[41].

История вероломного убийства, создающая ситуацию "смены знаков" и контраста беззащитности и прикрытой лицемерием злобы, лежит в основе "повести о невинно убиенном князе", потенциально способной превратиться /и превращающейся/ в житие. Стремление князя пострадать, мотивы братской любви к убийцам усиливают мартириологическое начало в таких текстах, но не являются обязательными для них. "Повесть о невинно убиенном князе" составляет своеобразный протожанр житий князей-страстотерпцев и "повестей о княжеских преступлениях"[42]: агиобиографические тексты отличаются большей структурированностью, соотнесенностью с библейскими архетипами /убийство Авеля Каином, крестная смерть Христа/; в "повестях о княжеских преступлениях" эти черты ослаблены[43].

С точки зрения поэтики, жития князей-страстотерпцев гораздо ближе к "повестям о княжеских преступлениях", чем к другим видам

княжеских житий /собственно мученическим, "воинским" и т.д./. Княжеские жития /кроме преподобнических, для которых княжеский сан святого может быть не существен/ роднит не сходство нарративной структуры, а фигура князя, ее особый семантический ореол /см. об этом выше/. Соответственно, можно говорить о агиографии князя-страстотерпца как о житийном "поджанре", существующем в двух разновидностях - мартирия /"Востоковская легенда" и "Минейная редакция" жития Вячеслава и "Сказание о Борисе и Глебе"/ и собственно агиобиографии /"Чтение о Борисе и Глебе" Нестора/. Вместе с тем, в отличие от других житийных "поджанров" /преподобнических, миссионерских житий/, тексты о разных князьях-страстотерпцах отличает меньшая вариативность. Строго говоря, жития князей-страстотерпцев не поддаются однозначному определению в категориях агиографического жанра.

"Повесть о княжеских преступлениях" относится к житию князя как "заготовка" к "чистовому тексту" /ср. "Повесть об убиении Андрея Боголюбского и ее так называемую "церковную переделку"/.

Дополнительным архетипическим мотивом повестей о невинно убиенном князе являются реминисценции из Книги Иова. Они присутствуют в "Сказании о Борисе и Глебе /57; I4-I5/, имя Иова вспоминают князь Игорь Ольгович /78;   350/ и Андрей Боголюбский /53; 330/. В свете сопоставления с Иовом предсмертные страдания и гибель князя предстают испытанием праведника.

Невинно убиенный князь почитался и как до срока взятый Богом /что свидетельствовало об особой праведности/, и как чистая юная жертва; почитался он и за "сораспятие" Христу, как исполнивший завет Спасителя. Но основной, общий для всех "повестей о невинном убиении", мотив был несколько иным - князь-страстотерпец прославлялся просто "за" совершенное над ним злодейское убийство[44] /см. "Повесть об убиении Андрея Боголюбского"/53; 328/. Одна лишь проливаемая кровь князя свидетельствует о нем как о страстотерпце Христовом. И подобно Христу, Андрей Боголюбский умирает за людей /русский народ/ /53; 330/[45].

В восприятии мученической смерти князя, возможно, содержатся рудименты языческого представления об искупительной силе особо ценной жертвы, приносимой богам[46]. Но в основном это восприятие порождено христианскими воззрениями. Сверхстрадание, переживаемое князем перед смертью, очищает его душу и помыслы, и за

муку свою он и его народ получают благодать от Бога. /Князь, как бы воплощающий в себе полноту жизни своего рода и подданных, подобен Христу, который заключает в себе все человечество/.

В ситуации невинного убиения, как она обрисована в древнерусских памятниках, не так значима личность князя-жертвы /он может быть фигурой пассивной, - ср. убитых князей в "Рассказе о преступлениях..."/, как его антагонисты. Убиваемый как бы принимает на себя накопившийся в миру "разряд" зла.

В "Сказании" и "Чтении" о Борисе и Глебе, а также, отчасти, в вацлавских житиях князья-страдальцы последовательно соотносятся с библейскими прообразами и изображены как христиане, безропотно отдающие себя на смерть, чтобы не поднять руки на старшего брата и не пролить крови своих врагов и подданных. Для семантического каркаса "повести о невинно убиенном князе" достаточно было лишь "семантического ядра" - вероломного, жестокого убийства безвинного правителя. История убиения невинного князя была отрефлектирована составителями борисоглебских произведений, что, кстати, позволило последующим книжникам при написании "повестей о княжеских преступлениях" не развертывать систему собственно христианских мотивов при изображении заклания князей, а просто называть имена Бориса и Глеба как эмблемы святого князя-страстотерпца. У истоков борисоглебских житий стояли славянские /чешского происхождения/ агиобиографии князя Вячеслава-Вацлава. Воздействие вацлавских житий на русскую письменность было облегчено тем, что в основе и чешских, и русских произведений лежал единый архетип - "повесть о убиении невинного князя", - благословенного правителя, страстотерпца, святого.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. об этом /1; 22-30/. Особое место занимает книга Н.Н.Ильина, предположившего, что "Сказание о Борисе и Глебе" создано в результате простого "переписывания" вацлавской агиобиографии. Среди ученых эта гипотеза принята не была, как недостаточно аргументированная. См., впрочем, положительную рецензию О.Кралика /3/, присоединившегося к некоторым положениям книги Н.Н.Ильина.
2. Церковнославянские и древнерусские тексты воспроизводятся в упрощенной орфографии: "ѣ" заменяется на "е", "ъ" на конце слов в слабой позиции опускается.

3. Речь идет об идее подчинения младших князей старшим. См. об этом в статье /8; 87-91/.
4. См. о непродуктивности жанрового подхода к изучению древнерусской словесности /11/, а также /12; 24-25/, /13; 265/, /14/, /15/, /16/.
5. Случай Вячеслава упомянут Г.П.Федотовым, но мотива добровольного страдания Г.П.Федотов не нашел в его мученичестве. На самом деле, в большинстве житий /"Легенда Никольского", "Crescente fide ", легенды Кристиана, Гумпольта, Лаврентия из Монте-Кассино/ этот мотив присутствует.
6. Хронология гипотетического проникновения борисоглебских житий на Запад, предложенная В.Круговым, сомнительна. Он исходит из предположения, что жития могли стать известны в Чехии и Западной Европе еще до разделения церквей в 1054 г. Однако канонизация Бориса и Глеба на Руси /ее история относится к числу "темных мест"/, согласно последним исследованиям /23/; /24;366-377/, состоялась в 1072 г. или даже на 10 лет позднее /25/. До этого можно говорить определенно только о местном почитании.
7. Обзор работ на эту тему см. в /12/.
8. Ср., однако, мнение М.Чернявского о почитании князей и царей московского периода как святых /27;P. 29-34ff/.
9. Исключение - царевич Димитрий. Однако Димитрий почитался - независимо от конкретных политических мотивов канонизации - прежде всего как невинно убитый отрок. Не принадлежит к числу князей св.Меркурий Смоленский /впрочем, в так называемой "Китежской легенде" он назван князем/. Подвиг Меркурия - подвиг не страстотерпца, а защитника христианского народа и города.
10. О сакрализации фигуры царя на Руси см.: /28/. См. также: /29/, /30/.
11. Это естественно уже хотя бы потому, что домосковская Русь не была монархией в собственном смысле слова /независимо от того, носили ли киевские князья титул "царя", как полагает, в частности, Б.А.Рыбаков /31; 63-64, 144-145/, или слово "царь" не было устойчивой титулатурой/.
12. Употребление слова "личность" по отношению к самовосприятию средневекового человека может показаться не очень удачным. Однако "личность" - категория, обязанная своим возникновением христианству.

I3. В так называемой "Минейной редакции" жития Вячеслава, вторичной по отношению к "Востоковской легенде" /32; 943/ и, вероятно, созданной на Руси/I; 60/ пострижины Вячеслава поняты как обряд интронизации /I; 60-6I/, хотя о настоящей интронизации Вячеслава сообщается ниже. Имена праведников -праотцов Авраама, Исаака и Иакова и особенно императора Константина и императрицы Елены, перечисляемые в формуле епископского благословения /I; 6I/, входили в семантический архетип князя-правителя на Руси.

Впрочем, возможно, этот эпизод "Минейной редакции" восходит к чешскому протографу, в данном случае отличающемуся от "Востоковской легенды".

Сходный мотив есть и в латинской легенде Лаврентия о св. Вячеславе /33; 28-29/. У Лаврентия , правда, описывается крещение, но есть достаточные основания для предположения, что агиограф, не знакомый с обрядом пострижин, встретив его описание в своем источнике /близком к "Востоковской легенде"/, понял так, что речь идет о крещении. См. /34; 642-645/.

I4. Ср. образ княжеской братской свечи в речи Льва Даниловича Галицкого /Ипатьевская летопись под I288 г./ и в духовной грамоте Симеона Гордого.

I5. Ср. о религиозном, сакральном смысле обряда пострижения "первых волос" у ребенка в Древней Руси /35; I68/.

I6. Об этой борьбе см. особенно /45/. О религиозно-культурном смысле полемики с Византией о христианском признании Руси см. также /46/.

I6а. Н.К.Никольский бездоказательно усматривал в словах летописи "И живяше Володимер по устроенью отьню и дедню" свидетельство, что Святослав и Игорь были христианами; по мнению исследователя, приверженность Владимира "устроению" отца и деда - язычников была бы невозможна. На самом деле, выражение это означает лишь "юридическую преемственность": "по обычаю отца и деда".

I7. Мотив пира встречается в вацлавских житиях. В "Легенде Никольского" и в легенде Гумпольта предсмертный пир Вячеслава приобретает характер литургического символа. О литургической и христологической символике образа Вячеслава в вацлавской агиографии см. /50/ и /9/. Сближение евхаристической трапезы-причащения, Тайной вечери и княжеского пира прослеживается в некрологе князя Василька Ростовского /Лаврентьевская летопись под I238 г./: "Кто же

служил ему, и от тоа рати кто его остался, и кто его хлебь ил и чашу пил, тот, по его животе, не можаше служити ни единому князю за его любовь /5I; I70/. /Впрочем, Василек, убитый иноверцами за отказ отречься от Христа, сближен со Спасителем как мученик за веру/. Генетически общая пировальная чаша была предметом языческого ритуала /52; 467-468/.

I8. Ср. описание княжеских пиров в значительно более позднем памятнике - сокращенной редакции жития князя Константина Муромского и его сыновей Михаила и Федора /князь Михаил -также и мученик за веру - погиб в сражении с язычниками/,-составленное на основе "Памяти и похвалы князю Владимиру" /54; I03, второй паг./.

I9. С этой точки зрения, дополнительный смысл приобретает в "Слове о законе и благодати" митрополита Илариона противопоставление Ветхого завета Новому.

20. Пример христианского освящения пира мы находим на Руси позднее, в братчинах купеческого братства новгородской церкви Ивана на Опоках. Интересно, что инициатором организации Ивановского братства /в II35-II36 гг./ был князь, Всеволод Мстиславич.

2I. Б.Н.Флоря /7; 95/ обратил внимание на существование "тройной" иконы /с изображением Бориса, Глеба и Владимира/, написанной в ХУI в. Включение Владимира в борисоглебскую иконографию было связано с восприятием его как самодержца, царственного прародителя русских государей, свойственника византийских императоров: не случайно появление такой иконы именно в "самодержавном" ХУI веке. Борис и Глеб, более, чем их отец, почитаемые на Руси, на "роль" "державных" святых "не подходили".

22. См. так называемое "Слово о князьях" /XII в./ - слово на день перенесения мощей Бориса и Глеба, прославляющее кротость и беззлобие князя Давыда Святославича, смерть которого Бог прославил чудесами /52; 339-344/.

23. Ипатьевская летопись под I289 г.

24. Р.Пиккио определяет начальные слова "Сказания" - "Род правых благословиться, - рече пророк, и семя их в благословении будеть" /4; 278/, цитату из Псалтири /III; 2/ как"ключевую фразу", "лейтмотив" /57; I5/.

25. См. /58; 268-269/, /59; I40/; /60/.
26. Ср. также культ св.Олава, "вечного короля" Норвегии, также правителя-"страстотерпца" /см. описание его гибели в "Passio et miracula beati Olaui" и Хронике Адама Бременского/.
27. Славянофильская идея о служении царя земле и о власти как бремени восходит к древнерусской княжеской агиографии , по крайней мере, типологически.
28. См. об архетипичности "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе /62/ и /57; I3-I6/. О библейских цитатах в летописной повести о Борисе и Глебе см. /63; 84, 95/.
29. См. /64; I05-I06/.

Включение борисоглебских текстов в Паремию могло объясняться и тем, что Русь ощущала свою историю /и вообще христианскую историю/ как священную, подобную ветхозаветной израильской и иудейской, но "превосходящую" их. Ср. противопоставление Ветхого и Нового заветов в "Слове о законе и благодати".
30. Термин Д.С.Лихачева /42; 33I-353/, /65; 66/. По его мнению, к "повестям о княжеских преступлениях" может быть причислено также "Сказание о Борисе и Глебе"/. Его отличие от традиционных форм агиографии - жития и мартирия - Д.С.Лихачев объясняет тем, что "Сказание" "с самого начало было деформировано" политической тенденцией /65; 66/. На мой взгляд, можно говорить скорее о противоположной тенденции - подчинении нежитийной, "летописной" повествовательной основы церковной литературной традиции. Я не касаюсь крайне сложного вопроса о соотношении летописи и "Сказания". Большинство ученых считают первичным летописный текст, хотя существует и противоположное мнение / /2/, /3/, /66/ /. Полагаю, что реальные связи летописи и "Сказания" вряд ли могут быть сведены к воздействию одного произведения на другое /37/. Ср., впрочем, утверждения А.Поппэ, отрицающего существование несохранившихся памятников о Борисе и Глебе /68/.

Включение в "Сказание" рассказа о битвах Ярослава со Святополком, вероятнее всего, объясняется"подражанием " ветхозаветным историческим книгам /например Книгам Царств/. Помещение фрагментов из борисоглебских текстов в Паремию как будто бы подтверждает это предположение.

31. Интересно, что "Повесть об убиении Андрея Боголюбского", как показал Г.Ю.Филипповский /69/, испытала влияние вацлавской агиографии.

32. К житиям князей-страстотерпцев и "повестям о княжеских преступлениях" примыкает "Житие Михаила Тверского"; но в нем присутствует особенный мотив - самопожертвование во имя спасения своей земли.

33. См. /51; 128/.

34. Мотив искупления грехов собственной кровью содержится и в рассказе Лаврентьевской летописи под 1238 г. об убиении татарами захваченного в плен князя Василька Ростовского /51; 144/. Характерно, что в прославлении Василька как "потенциального" святого использовано сравнение с Андреем Боголюбским. Хотя Василек и погиб от рук иноверцев, отказавшись отречься от Христа, его некролог - не похвала мученику за веру, а похвала невинно убиенному, страстотерпцу. Устойчивая парадигма "убиения князя-страстотерпца" оказалась сильнее.

35. Ср. соотвествующие эпизоды в "Востоковской легенде" /1; 37/, "Легенде Никольского" /1; 81-82/, у Гумпольта, автора "Crescente fide ", Лаврентия и в легенде Кристиана /70; 160, 177-178, 219/. Характерно, что большинство ученых / /32/, /61; 186-191/, /71/, /72/, /73/ / считают "Востоковскую легенду" первичной по отношению к другим вацлавским памятникам.

Добавлю, что сюжетный мотив непротивления убийцам отсутствует, например, и в агиобиграфии англосаксонского короля-страстотерпца Эдуарда Мученика "Passio Sancti Eadwardi, regis et martyris" /74; 4/.

36. Я не касаюсь вопроса, является ли сообщение, что князь Андрей знал о готовящемся покушении на его жизнь и не принял ответных мер, "агиографической" вставкой в летописный текст. Если это и вставка, важно, что редактор не считал ее неорганичной. Впрочем, все анализируемые мною фрагменты есть и в Лаврентьевской летописи /75; 368-369, второй паг./.

37. Между прочим, А.А.Шахматов предполагал существование устной легенды об убийстве Бориса, отразившейся в рассказе летописи и "Сказания" о двух варягах-убийцах /41; 33-38/.

Наблюдения Дж.Ревелли, выделившей совпадающие ситуации в вацлавской и борисоглебской агиографии и интерпретировавшей эту

близость как свидетельство воздействия житий чешского князя на русские памятники /76/, вряд ли обосновывают такие выводы исследовательницы: почти все отмеченные ею сходные фрагменты - "общие места", топосы житийного жанра /исключение, может быть, мотив бегства за пределы страны и /или гибели убийц страстотерпца/.

38. Сходным образом, на рассвете, уходит и князь Владимир Василькович в Волынской летописи /Ипатьевская летопись под 1289 г./; он не страстотерпец, умирает от болезни, но для летописца - святой. См. /51; 406/.

39. О восприятии Киева как центра русской земли см. /46; II-20/; ср. /77; I40-I42/.

40. Выражение "межю Чехы и Ляхы" может быть истолковано не как указание на конкретное место, а как поговорка, означающая "нигде", "в незнаемой земле", "в пустом , выморочном месте". См. /44; 46/.

41. В "Повести об убиении Андрея Боголюбского" семантической "переоценке" подвержены даже отдельные предметы /свеча/. Сначала рассказывается о возжигаемых князем свечах перед образами в церкви, вслед за тем описываются убийцы, со свечой в руках ищущие раненого князя. Свеча князя Андрея - истинная, богоугодная; свеча убийц - "ложная", "анти-поминальная".

42. Семантическая "сила", продуктивность схемы "повести о невинно убиенном князе" засвидетельствована не только воздействием этой схемы на летописные рассказы об убиении князя татарами и "вытеснением" более адекватной для такого случая формы мартирия /см. выше о Васильке Ростовском/. Показательно, прежде всего, что гибель князя в открытом бою с явным врагом /с "чужим"/ не создавала ситуации "невинного убиения" и не вызывала появления посвященных ему житий. Ср. многочисленных русских князей, погибших в битвах с татарами во время нашествия Батыя, - канонизированы из них были лишь немногие и спустя несколько веков, в XVI и XVII столетиях, причем основанием для какнонизации /по крайней мере, главным/ могло быть обретение мощей, а не гибель в бою с иноверцами.

43. Можно предположить, что авторы "повестей о княжеских преступлениях" ощущали недостаток канонических оснований для отношения к убитым князьям как святым. Составитель "Повести

об убиении Андрея Боголюбского", вероятно, искал такие основания в библейских и святоотеческих /цитата из Агапита, приписанная Иоанну Златоусту/ текстах, говорящих о необходимости повиновения властям и о князе как истребителе неправды /53; 334/.

О княжеских житиях, в том числе вацлавских и борисоглебских, см. также /79/ и /80/.

44. Интересно, что в проложных житиях Бориса и Глеба мотивы непротивления убийце и брату Святополку и стремления пострадать как мученики Христовы ослаблены или отсутствуют /81; 95-100/.

45. В так называемой "церковной переделке" /списки XУI-XУII вв./ "Повести об убиении Андрея Боголюбского" мысль о пролитии Андреем крови за свой народ была изъята /54; 89 второй паг./, - возможно, из-за ее канонической сомнительности или несоответствия контексту /Андрей Боголюбский не принимает смерть за своих подданных, а гибнет в результате заговора/.

46. Показательна интерпретация Е.Рейсманом убийства Глеба как ритуального /82/.

ЛИТЕРАТУРА

I. Сказания о начале чешского государства в древнерусской письменности. Предисловие, комментарии и перевод А.И.Рогова.М., 1970.

2. Ильин Н.Н. Летописная статья 6523 года и ее источник /опыт анализа/. М., 1957.

3. Kralik O. Nové prace o Povesti vremenných let // Československá rusistika 1961. n 3. S. 173-179.

4. Памятники литературы Древней Руси. XI-начало XII века. М., 1978.

5. Inghem N. Czech Hagiography in Kiev. The Prisoner Miracles of Boris and Gleb // Die Welt der Slaven. 1965. n 10. S. 166-182.

6. Mathauserová S. Cestami století: Systemové vztahy v dějinách ruské literartury. Praha, 1988 (Acta Universitatis Carolinae. Philologica Monographia. XCI-1986).

7. Florja B.N. Václavská legenda a borisovsko-glebovský kult (shody a rozdily) // Československý časopis historický. 1978. Rocn. XXVI. n 1. S. 82-95.

8. Лихачев Д.С. Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI-XIII веков // ТОДРЛ. Т. X. М.-Л., 1954. С. 76-91.
9. Ingham N. The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity // Medieval Russian Culture. Berkeley-Los Angeles, 1984 (California Slavic Studies. Vol. 12).
10. Picchio R. Principles of Comparative Slavic-Roman Literary History // American Contributions to the Eighth International Congress of Slavists. Vol. 2. Columbus, Ohio, 1978.
11. Ingham N. Narrative Mode and Literary Kind in Old Russia. Some Theses // Gattung und Narration in der Alteren Slavische Literaturen. Berlin-Wiesbaden, 1987. S. 173-184.
12. Lenhoff G. The Martyred Princes Boris and Gleb. A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. Columbus, Ohio, 1989 (UCLA Slavic Studies. Vol. 19).
13. Picchio R. The Impact of Ecclesiastic Culture on Old Russian Literary Techniques // Medieval Russian Culture. P. 247-279.
14. Lenhoff G. Categories of Medieval Russian Writing // Slavic and East European Journal. 1987. Vol. 31. P. 259-271.
15. Lenhoff G. Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters // The Russian Review. 1984. Vol. 43. P. 31-54.
16. Seemann K.-D. Genres and the Alterity of Old Russian Literature // Slavic and East European Journal. 1987. Vol. 31. P. 246-258.
17. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.. 1990 /перв. изд.: Париж, 1930/.
18. Fedotov G.P. The Russian Religious Mind: Kievan Christianity. 10th to 13th Centuries. 2nd ed. N.Y., 1962.
19. Отец Иоанн /Кологривов/. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961.
20. Топоров В.Н. Идея святости в Древней Руси: вольная жертва как подражание Христу - "Сказание о Борисе и Глебе" // Russian Literature. Vol. XXV-1. 1 January 1989. Special Issue. The Millenium of Christianity in Russia-III. P. 1-102.
21. Ingham N. The Sovereign as Martyr, East and West // Slavic and East European Journal. 1973. Vol. 17. P. 1-17.
22. Krugovoj G. A Motif from the Old Russian <u>Vita Sanctorum</u>

in Arthurian Romance // Canadian Slavonic Papers. 1973. Vol. 15. P. 351-374.

23. Алешковский М.Х. "Повесть временных лет": судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971.

24. Poppe A. "Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba": Okoliczności i czas powstania utworu // Slavia Orientalis. 1969. Vol. 18. n 3-4. P. 267-292; 359-382.

25. Ужанков А.Н. К вопросу о времени написания "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе // Герменевтика древнерусской литературы: XI-XIУ вв. Сб. 5. М., 1992. С. 370-412.

26. Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII-XУII вв. Л., 1973.

27. Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths. New Haven, 1961.

28. Живов В.М., Успенский Б.А. Бог и царь. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987.

29. Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции певого монарха // ТОДРЛ. Т. XXXУII. Л., 1983. С. 54-78.

30. Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический фенонмен // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 201-235.

31. Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси: Исследования и заметки. М., 1984.

32. Weingardt M. První česko-církevněslovanská legenda o sv. Václavu // Svatováclavský sborník. V Praze, 1934. D. I. S. 863-1088.

33. Laurentius monachus Cassinensis, archiepiscopus Amalfitanus. Opera. Weimar, 1973 (Monumenta historiae Germaniae. Vol. 7).

34. Třeštík D. Václav a Berengar. Politické pozadí postřižin sv. Václava roku 915 // Český časopis historický. 1991. Ročn. 89. n 5-6.

35. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. /Реликты язычества в восточнославянском культе Николы Мирликийского/. М., 1982.

36. Якобсон Р.О. Основа славянского сравнительного литера-

туроведения /1953/ // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 23-79.
37. Якобсон Р.О. Русские отголоски древнечешских памятников о Людмиле // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 46-50.
38. Dvornik F. Les bénédictins et la christianisation de la Russie // L'Eglise et les églises. Vol. 2. Chevetogne, 1954.
39. Кралик О. Privilegium moraviensis ecclesie // Byzantinoslavica. 1960. Vol. XXI. n. 2. P. 219-257.
40. Кралик О. "Повесть временных лет" и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // ТОДРЛ. Т. XIX. М.-Л., 1963. С. 177-207.
41. Шахматов А.А.Разыскания о древнейших русских летописных сводах. Спб., 1908.
42. Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. Л., 1947.
43. Лихачев Д.С. "Повесть временных лет" // Лихачев Д. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975. С. 22-110.
44. Флоровский А.В. Чехи и восточные славяне: Очерки по истории чешско-русских отношений /X-XVIII вв./. Т. I. V Praze, 1935 (Prace slovánskeho ústavu v Praze. Sv. XIII).
45. Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. Спб., 1913.
46. Топоров В.Н. Работники одиннадцатого часа - "Слово о законе и благодати" и древнекиевские реалии //Russian Literature. Vol. XXIV-1. 1 July 1988. Special Issue. The Millenium of Christianity in Russia-II.
47. Никольский Н.К. "Повесть временных лет" как источник для истории начального периода русской письменности и культуры: к вопросу о древнейшем русском летописании. Вып. I. Л., 1930 /Сборник по русскому языку и словесности. Т. 2. Вып. I/.
48. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Paris, 1959. Т. 1.
49. Vlasto A. The Entry of Slavs into Christendom. Oxford, 1971.
50. Грихин В.А. Проблемы типологического и исторического

изучения жанра древнерусской агиографии // Методология литературоведческих исследований: Статьи о русской литературе. Прага, 1982. С. 49-64.
51. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981.
52. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.
53. Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980.
54. Серебрянский Н.И. Древнерусские княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915.
55. Зимин А.А. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. Вып. 37. М., 1963. С. 66-75.
56. Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI-XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. Л., 1960. С. 84-104.
57. Picchio R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of 'Slavia Orthodoxa' // Slavica Hierosolymitana. Vol. 1. Jerusalem, 1977. P. 1-31.
58. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.
59. Пресняков А.Е. Лекции по русской истории. Т. I. М., 1938.
60. Щапов Я.Н. "Священство" и "царство" в Древней Руси в теории и на практике // Византийский временник. Вып. 50. М., 1989. С. 131-138.
61. Třeštík D. Kosmova kronika. Praha, 1968.
62. Фрейданк Д. Повторы и их функции в "Чтении о Борисе и Глебе" // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 57-67.
63. Данилевский И.Н. Библеизмы "Повести временных лет" // Герменевтика дренерусской литературы: X-XVI вв. Сб. 3. М., 1992. С. 75-103.
64. Соболева Л.С. Паремийные чтения Борису и Глебу // Вопросы истории книжной культуры: Сборник научных трудов. Вып. 19. Новосибирск, 1975. С. 104-123.
65. Лихачев Д.С. Система литературных жанров Древней Руси /1963/ // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 57-78.
66. Kralík O. Vztah Povesti vremennyh let k legende o Borisu a Glebovi // Československá rusistika. 1967. n 12. S. 99-102.
67. Ранчин А.М. К вопросу о текстологии Борисоглебского цикла // Вестник МГУ. Сер. IX. Филология. 1987. № I. С. 73-80.

68. Poppe A. La naissance du cult de Boris et Gleb // Cahiers de civilisation médiévale, X-e - XII-e siecles. Poitiers, 1981. A-24. P. 29-54.
69. Филипповский Г.Ю. "Повесть об убиении Андрея Боголюбского" и русско-чешские литературные связи раннего периода //Československá rusistika. 1986. Ročn. 31. n 1. S. 11-17.
70. Fontes rerum Bohemicarum. Vol. 2. Praha, 1872.
71. Konzal V. První slovanská legenda václavská a její "Sitz im leben" // Studia mediaevalia Pragensia-I. Praha, 1988. S. 113-127.
72. Slavík J. Svátý Václav a raz pocatku krest'anstvi u Slovanu // Slovanský prehled. 1929. n 5-7.
73. Slavík J. Svatý Václav a slovanské legendy //Сборник статей, посвященных Павлу Николаевичу Милюкову. I859-I929. Прага, I929.
74. Edward, King and Martyr. Ed. by Ch.Fell. Leeds, 1971.
75. Полное собрание русских летописей. Т. I. М., I962.
76. Revelli G. La legenda di San Venceslao e lo "Skazanie o Borise i Glebe": Alcune osservazioni sui rapporti agiografici medioevali // Ricerche Slavistiche. Vol. XXXIX-XL. 1992-1993/1. P. 209-247.
77. Лебедев Л., протоиер. Богословие русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного: На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI-XVII веков// Тысячелетие крещения Руси. М., I989.
78. Полное собрание русских летописей. Т. 2. М., I963.
79. Ingham N. The Limits of Secular Biography in Medieval Slavic Literature, Particularly Old Russian // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. The Hague-Paris, 1969. Vol. 2. P. 189-192.
80. Ingham N. Genre Characteristics of the Kievan Lives of Princes in Slavic and East European Perspective // American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists. Columbus, Ohio, 1983. Vol. 2. P. 223-237.
8I. Жития свв. мучеников Бориса и Глеба и службы им. Приготовил к печати Д.И.Абрамович. Пг., I9I6 /Памятники древнерусской литературы. Вып. 2/.
82. Reisman E. The Cult of Boris and Gleb: Remnant of a Varangian Tradition? // The Russian Review. 1978. Vol. 27. n 2. P. 141-157.

А.Н.Карсанов

КНЯЗЬ ГЛЕБ АНДРЕЕВИЧ, ЕГО ГРОБНИЦА И "ЖИТИЕ"

Религиозно-церковные материалы (жития святых, синодики, надписи на стенах храмов и т.п.) представляют собой существенные и дополняющие летописные известия источники при изучении истории Древней Руси.

В летописях, сохранившихся до настоящего времени, упоминаются три сына владимиро-суздальского князя Андрея Юрьевича Боголюбского.

Старший сын Изяслав Андреевич впервые упомянут в летописи в 1159 г., когда он во главе ростовской и муромской дружин ходил в поход против Святослава Ольговича и Святослава Всеволодовича. Спор удалось закончить миром, и Изяслав вернулся в Ростов к отцу. В 1164 г. во главе с отцом Изяслав ходил в успешный поход на Волжскую Болгарию. В 1165 г. Изяслав Андреевич скончался и 28 октября был погребен в Успенском соборе во Владимире[1].

Мстислав Андреевич в 1168 г. зимой возглавил поход коалиции князей, посланных Андреем Боголюбским на Киев против киевского князя Мстислава Изяславича. Киев был захвачен и разграблен. В 1169 г. князь Андрей отправил Мстислава во главе своих дружин и дружин союзных князей на Новгородскую землю. В 1171 г. у Мстислава Андреевича родился сын Василий. В 1172 г. зимой по приказу отца Мстислав отправился в поход на волжских болгар. В 1173 г. 28 марта Мстислав Андреевич скончался и был погребен в Успенском соборе во Владимире[2].

В 1174 г. "Новгородци послашася к Андрею князю, и вда им детя свое Гюргя, и прияша и с честью". После убийства князя Андрея 29 июня 1175 г. во Владимире на вече собрались представители городов и дружинники "и реша: "...князь нашь оубьенъ, а дѣтей оу него нѣту, сынокъ его в Новѣгороде,...", а новгородцы - "Выведоша из Новагорода князя Гюргя Андреевица". Последний раз летопись сообщает о Юрии Андреевиче в 1176 г., когда в Кучково (т.е. в Москве) он с владимирцами встречал своего

дядю Михаила Юрьевича, прибывшего из Южной Руси на владимиро-суздальское княжение[3].

Согласно летописным известиям, у князя Андрея была также одна дочь. В 1159 г. черниговский князь Изяслав Давыдович сватал у Андрея Юрьевича дочь за своего племянника Святослава Владимировича, княжившего, в г. Вщиже. Позднее, осажденный врагами в своем городе, Святослав Владимирович ожидал "помочи от Изяслава от стрыя своего и от тестя своего от Андрея"[4].

В 1548-1553 гг. город Владимир неоднократно посещал царь Иван Васильевич Грозный. Вероятно, в это время был издан указ о поминовении погребенных в Успенском соборе князей и священнослужителей.

"По Государеву, Цареву и Великого князя Иоанна Васильевича всея Русіи указу по книгамъ пѣти понахиды архимандриту и попомъ и діакономъ и протопопу Пречистенскому... По великомъ князѣ Андреѣ Боголюбскомъ въ годъ 2 понахиды, одна на убіение его Июня въ 29 день, а другая ноября 30 дня на память апостола Андрея Первозванного...

Великаго князя Андрея Боголюбскаго по дѣтяхъ по одной въ годъ.

По князѣ Изяславѣ Сентября 28 дня.

По князѣ Мстиславѣ Марта въ 28 день.

По князѣ Глѣбѣ Июля в 24 день"[5].

В этом указе впервые упоминается среди сыновей Андрея Боголюбского Глеб Андреевич. В рукописях, хранившихся в Успенском соборе, были, вероятно, записи о князе Глебе, и на основании этих записей исполнялись панихиды о нем.

В сборнике Троице-Сергиевой лавры XVII в. даны описания гробниц Андрея Юрьевича и его сыновей Изяслава, Мстислава и Глеба. Над гробницами Изяслава и Мстислава были надписи:"Мощи благовѣрнаго Великаго князя Изяслава Андреевича...";"Мощи благовѣрнаго Великаго князя Мстислава Андреевича...". В этом сборнике описывается о князе Глебе, "нетленные мощи которого почивают... онъ видимъ и покланяемъ всеми, погребальная же не истлѣ. но вся аки нова"[6].

16*-1529

Мощи Андрея Юрьевича и Глеба Андреевича были открыты в 1702 г. и положены на вскрытии первые 15 октября, а вторые - 30 ноября. Произошла канонизация святых Андрея Юрьевича и Глеба Андреевича. Празднество совершалось первому 4 июля, а второму - 29 июня, по рукописным книгам. Были написаны церковные жития новых святых. При Екатерине II Успенский собор был отремонтирован и 25 мая 1774 г. был освящен. При освящении собора северный придел храма посвящен памяти святого князя Андрея Юрьевича Боголюбского, а южный придел храма был назван в честь святого князя Глеба Андреевича[7].

В летописи Боголюбова монастыря с 1158 г. по 1770 г., составленной на основании монастырских документов игуменом Аристархом в 1767-1770 гг., есть запись о князе Глебе Андреевиче.

"В лѣто 6683(1175)-е Великий князь Андрей Юрьевич Боголюбский сего лѣта иде въ градъ Суздаль, да и тамо церкви святыя и градъ возобновитъ, обветшали бо бѣша, и пребывающу, ему тамо, и въ то время его меньшій сынъ Глѣбъ Андреевичъ любимый ко Господу отъиде Иунія въ 20 день, и егда увѣда кончину любимѣйшаго своего сына вельми опечалися, и поиде изъ Суздаля во Владимиръ, и съ великою горестію и слезами мощи сына своего положи въ церковь Успенія Пресвятыя Богородицы златоверхой, послѣди же прослави Богъ угодника своего великаго князя и чудотворца Глѣба Андреевича нетлѣніемъ тѣлесе, якоже нынѣ видимъ есть всѣмъ приходящимъ къ нему. Великій же князь Андрей Георгіевичъ Боголюбскій, для утоленія печали своея, иде въ любимый свой градъ Боголюбовъ, и пребываше всегда при образѣ Пресвятыя Богородицы, иже явися ему на томъ мѣстѣ, и не отхождаше от церкви, но постомъ и молитвою пребывая день и нощь"[8].

Русские историки XVIII в. В.Н.Татищев, М.М.Щербатов, Екатерина II располагали летописями, которые не сохранились до наших дней. Поэтому в их исторических трудах, имеются факты из древнерусской истории, которых нет в имеющихся в настоящее время летописях.

В.Н.Татищев в "Истории Российской" в родословнике русских князей писал о детях Андрея Юрьевича: "Изяслав, умер 1165-го; Мстислав умер 1173-го; Юрий был в Новгороде; дочь Мария, супруга Святослава Владимировича щижского, 1159-го"[9].

По мнению М.М.Щербатова о князе Андрее, "было у него пять сынов; Владимир, Мстислав, Изяслав, Георгий и Василий, из которых трое первые при жизни его скончались, а во время убиения его князь Георгий был на Новгородском престоле. О князе же Василье нигде не упоминается; и тако можем заключить, что и сей прежде отца своего в малолетстве преставился. Еще было у него две дочери..."[10].

Екатерина II в "Записках касательно Российской истории": "У князя Андрея Юрьевича было шесть сынов: 1) князь Изяслав, скончался мая 4 дня 1158 года, погребен в церкви святых мученик на Нерли в Кидекше. 2) Князь Юрий. 3) Князь Мстислав скончался в 1173 году Марта 28 дня, погребен во Владимире на Клязьме в церкви Святыя Богородицы, у Князя Мстислава было два сына: 1) Князь Ярослав. 2) Князь Василий, родился в 1171 году. 4) Князь Владимир. 5) Князь Глеб, скончался в 1175 году Июня 20 дня, погребен во Владимире на Клязьме. 6) Рюрик да две дочери: 7) Княжна Ростислава, выдана в 1158 году за Князя Святослава Владимировича Щижского. 8) Княжна Мария, супруга князя Олега Святославича Северского, выдана в 1166 году, скончалась после родов в 1167 году". Выше под 1174 годом "отпустил князь Андрей Юрьевич Ростовский сына своего князя Рюрика в Новгород" и в 1176 г. "Князь Рюрик Андреевич выехал из Новагорода[11].

Василий у М.М.Щербатова - это не сын, а внук Андрея Юрьевича, родившийся, согласно летописи, в 1171 г. Георгий у М.М.Щербатова или Рюрик у Екатерины II - это летописный Юрий (Гюрги), единственный из сыновей Андрея Юрьевича, переживший своего отца.

Кто такой Владимир, которого М.М.Щербатов считал старшим сыном, а Екатерина II - четвертым князя Андрея? Согласно В.Н.Татищеву, в 1102 г. у Владимира Всеволодовича Мономаха родился сын Андрей[12]. В

1119 г. Владимир Всеволодович, ставший великим киевским князем, отправил своего сына Андрея княжить во Владимир на Волыни. В 1136 г. Ярополк Владимирович, великий киевский князь, перевел своего младшего брата из Владимира Волынского в Переяславль Южный. В 1138 и 1139 гг. Андрей Владимирович защищал Переяславльское княжество от Ольговичей и их союзников - половцев. В 1141 г. Андрей Владимирович умер в Переяславле[13]. В летописях упоминаются два сына Андрея Владимировича: Владимир и Ярополк. В 1146 г. Владимир Андреевич стал княжить во Владимире на Волыни. В 1149 г. он принимал участие в княжеских междоусобицах в качестве союзника своего двоюродного брата Изяслава Мстиславича. В 1150 г. летопись сообщает, что Владимир Андреевич владел Белгородской землей, а в 1151 г. он владел городом Дорогобужем. В 1153 г. осенью великий киевский князь Изяслав Мстиславич послал своего сына Мстислава и двоюродного брата Владимира до Олешья, в низовьях Днепра, встретить свою невесту, которая должна была приехать "из Обез" (из Грузии) и приехала в следующем 1154 г. Когда Юрий Владимирович зимой 1154 г. стал великим киевским князем, он ходил в поход на Волынь, чтобы добыть для племянника Владимира Андреевича город Владимир на Волыни. Город Владимир занять не удалось, и Юрий Владимирович дал племяннику города Дорогобуж и Пересопницу и города по реке Горыни. В 1168 г. Владимир Андреевич в составе войск под командой Мстислава Андреевич ходил в поход на Киев. В 1170 г. Владимир Андреевич умер в Дорогобуже, "и положиша и оу святого Андрѣя в Киевѣ въ Янъчине монастыри"[14].

Поэтому нельзя согласиться с М.М.Щербатовым и Екатериной II, а также с А.Писаревым, который писал, что в Киеве в монастыре св. апостола Андрея был похоронен "Князь Дорогобужский Владимир Андреевич, сын Андрея Боголюбского, в 1170 г."[15], ибо сына Владимира у Андрея Боголюбского не было.

Император Павел I с сыновьями Александром и Константином посетил в 1798 г. город Владимир. Приложившись в Успенском соборе к мощам

святого князя Глеба, император сказал: "Дети! Молитесь угоднику Божию, первые в России вижу я столь нетленные мощи". "Действительно, мощи сего чудотворца почивают столько веков в полном их составе. К удивлению, правая рука св. князя Глеба до сего времени может быть поднимаема, как у живого"[16].

В 1818 и 1820 гг. в Успенском соборе были построены две обложенные серебром гробницы для мощей Андрея Боголюбского и его сына Глеба. На накладных серебряных клеймах этих гробниц были сделаны надписи.

На гробнице Андрея Боголюского на первом клейме стихотворное посвящение князю. На втором клейме надпись: "Святый Благовѣрный Андрей первый Юрьевичъ Китай и Боголюбскій, князь Вышеградскій, потомъ Суздальскій и Ростовскій и наконецъ первый Великій князь Владимірскій и Новгородскій, или Великороссійскій, родился въ Суздалѣ 1110 года, великокняжеское титло и престол принялъ и перенесъ изъ Кіева во Владимиръ съ 1157 года Мая 19 дня, владѣлъ 17 лѣтъ и 11 мѣсяцевъ и 10 дней. 1175 года Июня на 29 число въ ночи злодѣйскимъ образомъ отъ Московскаго дворянина Якима Степанова, сына Кучки, или Кучкова, своего шурина, убитъ въ Боголюбовѣ. Жилъ 65 лѣтъ, погребенъ во Владимірѣ Июля 5 числа въ соборной церкви Успенія Пресвятыя Богородицы златоверхой, имъ самимъ в 1156 году заложенной и созданной съ великимъ украшеніемъ и богатствомъ, на лѣвой сторонѣ въ предѣлѣ Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы; торжество же памяти его совершается Июля въ 4 день"[17].

В летописях ничего не сообщается, когда и где родился князь Андрей. В 1107 г. Владимир Мономах женил своего сына Юрия на дочери половецкого хана Аепы[18]. После Ростислава Андрей был вторым сыном Юрия Владимировича. Согласно В.Н.Татищеву, Андрей Боголюбский жил 63 года и, следовательно, родился около 1112 г.[19]. По мнению М.П.Погодина, Андрей должен был родиться не прежде 1110 г. и, вероятнее всего, в Суздальском княжестве[20].

Можно согласиться с указанием на клейме, что князь Андрей родился в Суздале в 1110 г., потому что в храмах у священнослужителей имелись записи о рождении и крещении младенцев, о бракосочетании, кончине и погребении людей, тем более таких известных, как князь Андрей Юрьевич Боголюбский.

На гробнице князя Глеба на первом клейме было стихотворное посвящение ему: "Угодниче Христовъ,/ Блаженный княже Глѣбе!" и т.д. На втором клейме надпись: "Святый Благовѣрный Великій князь Глѣбъ родился от самодержавнаго христолюбиваго Великаго князя Андрея Георгіевича Боголюбскаго въ градѣ Владимірѣ въ лѣто отъ Рождества Христова 1155, поживе въ добрыхъ своихъ подвигахъ 20 лѣтъ, преставися в 1175 лѣто, въ 20 день Июня, и погребенъ въ сей соборной церкви Пресвятыя Богородицы честнаго славнаго ея успенія златоверхія, на лѣвой стране во гробѣ каменномъ, возлѣ братій его Изяслава и Мстислава Андреевичевъ; преложены же быша нетлѣнныя мощи его изъ каменнаго гроба въ прежнюю серебряную раку и поставлены на мѣстѣ семъ въ лѣто отъ Рождества Христова 1755, а въ сію новоустроенную серебряную - же раку преложены въ лѣто 1818 мѣсяца Июня 20-го дня". На картине, висевшей недалеко от раки святого князя Глеба и изображавшей чудеса от святого Глеба, имелись надписи: "Чудо святаго князя Глѣба 1-е. "В лѣто 1238 мѣсяца Февраля 7 дня, в время раззоренія града отъ ордынскаго царя Батыя зажжена бысть соборная церковь, и отъ того великаго зноя во восходныхъ палатяхъ тоя церкви затхошася преосвященный епископъ Митрофанъ и великая княгиня Агафія, супруга великаго князя Георгія Всеволодовича, со всею фамиліею ея, святаго-же Глѣба гробъ соблюдеся невредимъ, яко и самимъ татаромъ подивитися, видѣша бо иной обходящь огнь и окроужающъ гробъ". Чудо 2-е. "Въ лѣто 1410 мѣсяца Июля 3 дня, егда пріиде внезапно безбожный царевичъ Талычъ на градъ Владимиръ, и по убіеніи соборнаго ключаря Патрикія, разграбляше церковное сокровище, усмотрѣ гробъ каменный святаго Глѣба и, мня сокровену быти ту церковному богатству, повелѣ разломати гробъ святаго и абіе изыде отъ гроба превеликій огнь, яко и варваромъ отъ

страха омертвети". Чудо 3-е. "Въ лѣто 1614-е въ царствованіе Василія Иоанновича Шуйскаго приступаху литовскіе людіе и свои мятежники многажды ко граду, но не могоша его взяти: тогда бо явися святый Глѣбъ пономарю Герасиму, на гробѣ сѣдящъ во свѣте веліемъ, и глаголющъ тако: "не ужасайся человѣче, не предастъ бо Господь градъ сей варварамъ, мы бо соблюдаемъ его, но иди къ протопресвитеру церкви сея и ко всему причту и повѣждь имъ азъ-же здѣ лъжай во гробѣ семъ, повѣдаю ти. сіе"[21].

В "Словаре историческом о святых, прославленных в российской церкви. . .":

"Глѣбъ Андреевичъ, благовѣрный князь, младшій сынъ в.к. Андрея Юрьевича Боголюбскаго, родился, какъ нѣкоторые полагаютъ, въ 1155 г.; скончался въ цветущихъ лѣтахъ, 20 іюня 1175 г. на 20-мъ году отъ рожденія. Строгое воздержаніе и примѣрное благочестіе были отличительными свойствами сего князя. Онъ заслужилъ всеобщее уваженіе современниковъ за высокія свои добродѣтели, которое и нынѣ живо сохранилось въ чтимой мѣстно памяти сего угодника Божія. Мощи Глѣба открыто почиваютъ въ Владимірскомъ Успенскомъ соборѣ, въ серебряной ракѣ, сооруженной въ 1818 г."[22].

В библиотеке Соловецкого монастыря в сборнике житий имеется Житие Глеба Андреевича, князя владимирского[23]. Г.Ф.Филимонов в Сводном иконописном подлиннике упомянул под сентябрем месяцем: "Святаго благовѣрнаго князя Глѣба Андреевича Боголюбскаго и Владимирскаго; подобіемъ младъ, ризы княжескія"[24]. Среди рукописей, хранившихся в Успенском соборе г. Владимира, имелись:

"11) Рукописный канон Рождеству Пресвятые Богородицы и службы святому Благоверному Великому Князю Андрею Боголюбскому и Благоверному Князю Глебу Андреевичу, а также житие князя Глеба.

12) Служба Благоверному Великому Князю Глебу Андреевичу и житие его, с описанием чудес, бывших у святых мощей его"[25].

Среди лиц, родившихся во Владимирской земле и канонизированных церковью в качестве общерусских святых - Андрей Боголюбский, Георгий Всеволодович, Александр Ярославич Невский, Михаил Ярославич Тверской и др., фигурирует и Глеб Андреевич.

"Святый благоверный князь Глеб, сын великого князя Андрея Боголюбского, родился во Владимире 1155 года, преставился 20 лет от роду 20 июня 1175 года. Мощи его обретены 30 ноября 1702 года и почивают открыто во Владимирском Успенском соборе на правой стороне в южном приделе во имя его устроенном. Мощи святого, юного князя отличаются изумительной живостью: рука его свободно поднимается, гнется, наклоняется как у живого. Есть служба"[26].

Г.Чижев в 1862 и 1865 гг. составил и опубликовал жития владимирских святых Андрея, Георгия и Глеба. Житие князя Глеба было составлено на основании имевшегося в Кафедральном соборе рукописного жития этого князя[27].

Н.Серебрянский изучил "Житие" князя Глеба по рукописным спискам, составленным в XVIII в. Автору "Жития" пришлось писать о святом, жившем более пяти столетий тому назад и о котором не сохранилось никаких древних известий. Поэтому он мог дать только "условно-агиографическую характеристику святого, скорее литературную компиляцию из стороннего житийного материала, чем церковно-историческую биографию". Дана общежитийная характеристика добродетелей святого, описаны его смерть, погребение, плач по нему жителей Владимира и проживавших там иностранцев. Приведен плач князя Андрея по рано умершему сыну: "И паде на перси его, со слезами вопіяше и рече: "о чадо мое преблаженное и возлюбленное, свѣте очію моею, почто мя тако оставилъ еси, рождьшаго отца своего? о сыне мой сладкій и любезнѣйший, драгій, свѣте очію моею, благій наказателю ко спасенію: азъ тебе всегда зря, веселяхся, яко ангела Божія, свѣтлыя красоты лица твоего; нынѣ же кто мя утѣшить многосѣтованную скорбь сердца моего сладкія и неизреченныя любве твоея; к тому бо уже не узрю тебе, рожденія своего

благаго и любимаго лица твоего и ныне насыщуся красныя твоея бесѣды, яко не услышу уже тихаго словесе ко спасенiю и благаго твоего гласа" Описаны чудеса, связанные с мощами святого.

Н.Серебрянский сделал общий вывод: "Ни одной, хотя бы и мелкой индивидуальной черты в этой биографии-характеристике мы, разумеется не найдем; нет и ни одного более или менее точного известия, в основ которого могло бы быть древнее местное предание о святом... Но биогра не хотел ограничиться одной литературной компиляцией; он пытал сколько-нибудь обосновать свой рассказ о святом, сообщить отдельные более точные факты, даже детали из его жизни. Ценность эти биографических деталей, конечно, очень небольшая, но правдоподобност за ними нужно признать"[28].

Таким образом, у Андрея Юрьевича Боголюбского было четверо сыновей: Изяслав, Мстислав, Глеб и Юрий. Летописи не сообщают о Глебе потому, что, прожив 20 лет, он не принимал участия в общественно-политических событиях своей эпохи. Он нигде не княжил, не ходил в походы, жил во Владимире при отце, был религиозен и вел замкнутый, монашеский образ жизни. Поэтому сообщения о нем имеются только в церковных материалах и документах.

---

[1] Лаврентьевская летопись. Полное Собрание Русских летописей (ПСРЛ). Т. I. М., 1962. Стб. 350, 352-353.

[2] ПСРЛ. Т. I. Стб. 354-355, 361-362, 364, 365.

[3] ПСРЛ. Т. I. Стб. 365,371; Новгородская первая летопись. М.;Л., 1950. С. 34; Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. II. М., 1962. Стб. 600.

[4] ПСРЛ. Т. I. Стб. 350.

[5] Виноградов А. История кафедрального Успенского собора в губ. г. Владимире. Владимир, 1891. С. 61-62.

[6] Виноградов А. История... С. 24.

[7] Доброхотов В. Памятники древности во Владимире Клязенском. М., 1849. С. 19, 22; Барсуков Н. Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб., 36, 135; Васильев В. История канонизаций русских святых.// Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских (ЧОИДР). М., 1893. Кн. 3. С. 214; Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. // "Богословский вестник", издаваемый Московской Духовной Академией. Сергиев Посад, 1894. N 7. С. 63-65, 76; N 8. С. 216.

[8] Леонид (архимандрит). Летопись Боголюбова монастыря с 1158 по 1770 год, составленная по монастырским актам и записям настоятелем оной обители игуменом Аристархом в 1767-1770 гг. // ЧОИДР. М., 1878. Кн. 1. С. 1-5.

[9] Татищев В.Н. История Российская. М.;Л., Т. I. 1962. С. 375; Т. IV. 1964. С. 105.

[10] Щербатов М.М. История российская. Т.II. СПб., 1771. С. 341.

[11] Екатерина II. Записки касательно Российской истории. Ч.V. Родословник князей Великих и Удельных рода Рюрика. СПб., 1793. С. 120, 122-123, 125.

[12] Татищев В.Н. История Российская. М.;Л., Т. II. 1963. С. 123.

[13] ПСРЛ. Т. I. Стб. 292, 303, 305, 307-308, 309.

[14] ПСРЛ. Т. I. Стб. 314, 340, 354, 362; ПСРЛ. Т. II. М., 1962. Стб. 382, 417: 441, 465, 488, 546.

[15] Писарев А. Киевские древние памятники. // Записки и труды ОИДР. Ч. II. М., 1824. С. 153.

[16] Виноградов А. История... С. 79.

[17] Виноградов А. История... С. 130-131.

[18] ПСРЛ. Т. I. Стб. 282-283.

[19] Татищев В.Н. История Российская. М.;Л., Т. III. 1964. С. 105.

[20] Погодин М. Князь Андрей Юрьевич Боголюбский. СПб., 1849. С. 4-5.

21 Виноградов А. История... С. 133, 134-135.

22 Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. СПб., 1862. С. 68.

23 Библиотека Соловецкого монастыря. // "Православный собеседник", издаваемый при Каз. Дух. Академии. Казань, 1859. Февраль. С. 218.

24 Филимонов Г.Ф. Сводный иконописный подлинник. М., 1874. С. 31.

25 Опись священным и достопримечательным предметам, хранящимся в особом отделении ризницы Владимирского кафедрального Успенского собора, составленная ключарем сего собора протоиереем Александром Виноградовым. // Владимирские Епархиальные Ведомости. Владимир, 1886. N 14. Часть неоф. С. 380; Ушаков Н.Н. Спутник по древнему Владимиру и городам Владимирской губернии. Владимир, 1913. С. 59.

26 Орлов В. Имена Святых Мужей, родившихся в Суздальской или Владимирской стране. // Владимирские Епархиальные Ведомости. Владимир, 1886. N7, часть неоф. С. 182.

27 Жития святых благоверных князей Андрея, Георгия и Глеба Владимирских Чудотворцев. Составлены ключарем Владимирского кафедрального собора протоиереем Григорием Чижевым. Владимир, 1862. С. 28-36; То же. Владимир, 1865. С. 28-36.

28 Серебрянский Н. Древне-русские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). ЧОИДР. М., 1915. Кн. 3. С. 147-148.

Тип. «Нефтяник» Зак. 1529 Тир. 500